ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՄԱՆՈՒԿ ԱԲԵՂՅԱՆ

ԵՐԿԵՐ

Է

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1975

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. М. АБЕГЯНА

МАНУК АБЕГЯН

ТРУДЫ

7

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1975

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

«ՎԻՇԱՊՆԵՐ» ԿՈՉՎԱԾ ԿՈԹՈՂՆԵՐՆ ԻԲՐԵՎ ԱՍՏՂԻԿ-ԴԵՐԿԵՏՈ ԴԻՑՈՒՀՈՒ ԱՐՁԱՆՆԵՐ

I

1. Անցած 1939 թ. սեպտեմբերի կեսերին, հայ ժողովրդական վեպի հազարամյակի տոնակատարության օրերին, ինձ ուղարկեցին նոր հրատարակված մի գրքույկ ռուսերեն լեզվով՝ «Բ. Բ. Պիոտրովսկի, Վիշապներ, քարե արձաններ Հայաստանի լեռներում, հրատարակություն ՍՍՌՄ-ի Գիտությունների Ակադեմիայի Հայկական Ֆիլիալի, Լենինգրադ, 1939»[1]։

Ես վաղուց լսել էի, բայց չէի կարդացել այդ քարե արձանների մասին։ Ուստի հետաքրքրությամբ աչքի անցրի այդ գրքույկը և զարմացած մնացի, թե ինչպես, փոխանակ պարզելու Հայաստանի հնագույն նյութական կուլտուրայի և հավատալիքների պատմությունը, ավելի ևս մթնեցնում են այն։ Այդ առթիվ ահա ծագեց իմ այս աշխատությունը։

Ի՞նչ են այդ «Վիշապներ» անվանված արձանները։— Ես այդ մասին կբերեմ վերևում հիշված գրքույկից, նկատի ունենալով և դրա աղբյուրները[2]։ Իմ թեմայի համար բավական է այդ։

Ն. Յա. Մառը և Յա. Ի. Սմիռնովը 1909 թ. Գեղամա լեռներում, մի ելլաղատեղում, որ հայերն անվանում են Վիշապներ, իսկ քրդերը՝ Աժդահա-յուրտ, երևան են բերել քարե արձաններ, որ տեղացիները կոչում են «Վիշապներ»։ Դրանք ամբողջական քարեր են, որոնցից ամենամեծի երկայնությունն է 4,75 մ., լայնությունը՝ 0,55 մ.։ Այդ արձանների «մեծ մասը ձկան ձև ունի», ձկան կերպարանքը և մանրամասները ցայտուն քանդակված։ Հիշված մեծի վրա կան խորաքանդակ խաչեր և հայերեն տառեր, որ կարծում են, թե 13-րդ դարում են կատարված։ Հայերեն տառերի և խաչերի դիրքից երևում է, որ այդ արձանը մի ժա-

---

[1] *Б. Б. Пиотровский,* Вишапы, Каменные статуи в горах Армении, издание Армянского Филиала Академии Наук СССР, Ленинград, 1939.

[2] *Н. Я. Марр* и *Я. И. Смирнов,* Вишапы. Труды Государственной Академии Истории материальной культуры, т. I, 1931. *Մի շքեղ հրատարակություն, արձանների բազմաթիվ նկարներով։*

մանակ ուղղաձիգ տնկված է եղել ձկան պոչի վրա։ Այժմ պոչը կոտրված, ընկած է ոչ հեռու։

Երկրորդ արձանի երկայնությունն է 3,40 մ.։ Դա ևս ձկան ձև ունի։ Բացի այդ՝ վրան քանդակված է նաև մի «եզան կամ խոյի պատկեր», en face գլխով, ուղղված դեպի ձկան պոչը։ Քանդակի մանրամասներից եզրակացնում են, թե պատկերացված է կենդանու միայն կաշին (գծանկար 1)։

Աժդահա-յուրտում կան ուրիշ արձաններ ևս, որոնցից երկուսի վրա նույնպես քանդակված են ձկան կերպարանքներ։ Սրանցից երկրորդի վրա կա նաև «եզան կաշի» անկենդան կախ ընկած, կողքին ալեձև գիծ, որ նշանակում է ջուր. իսկ կաշու գլխի մոտ կա մի ուրիշ խիստ բարձրաքանդակ եզան գլուխ, ցայտուն աչքերով, եղջյուրներով և դուրս հանած լեզվով կամ թե բերանից հոսող ջրով. «այս երկրորդ գլխի երկու կողմում ինչ որ անհասկանալի ֆիգուրներ, կարելի է՝ թռչունների սաստիկ սխեմայացրած ֆիգուրներ»։ Ուրիշ արձանների բեկորներից մեկի վրա շատ պարզ կերպով պատկերացրած է «կաշի եղջերավոր գլխով, և այս արձանի վրա առանձնապես պարզ երևում է, որ քանդակված է ոչ ամբողջ կենդանին, այլ նրա կաշին միայն»։

«Աժդահա-յուրտում, այդ արձանների մոտակայքում, ուրիշ հին կառուցվածքներ չեն հայտնաբերված։ Այդ վայրը լավ արոտատեղի է, ջրառատ. առաջին երկու վիշապների միջև հոսում է մի առվակի ջուրը՝ արձանների մոտ գտնված աղբյուրից»։

Այդպիսի արձաններ ու բեկորներ գտնված են և Գյոլ-յուրտ կոչված տեղում, որ Աժդահա-յուրտից հեռու չէ։ Դրանցից հրատարակված են միայն մեկ ամբողջը, որ ձկան ձև ունի, և մեկ էլ մեկ բեկոր, որ արձանի միջին մասն է։ Սրա վրա քանդակված են «իրանի երկայնքով երեք ալեձև գծեր, որոնք հավանորեն պատկերացնում են ջրի ծորանքներ։ Այդ գծերից միջին ծայրը հաստ է. հնարավոր է նույնպես, որ դա պատկերացնում է օձ, որ հին կրոնական հավատալիքներով սերտ կապված է ջրի հետ» (գծանկար 2)։

Երրորդ տեղը, ուր գտնված են այդպիսի արձաններ, է Թոխմախան լիճը (Թոխմախան գյոլ)։ Դա մի արհեստական ջրամբար է, մի մասը մի ամբողջ ոռոգման սիստեմի։ Դրա ջուրը գնացել, թափվել է Ազատ (Գառնի) գետը, ավելի ջրառատ դարձնելով այն։ «Ըստ երևույթին՝ այս արհեստական լիճը եղել է օղակներից մեկը լեռնային ոռոգման սիստեմի, որ ջուր է տարել դեպի միջնադարյան Հայաստանի մեծ քաղաքները՝ Դվին և Արտաշատ և ջրել է այդ քաղաքների շուրջն եղած ընդարձակ այգիները»։ Այդտեղի «վիշապներից» աչքի է ընկնում մի մեծը, որի երեսի վրա քանդակված է մի «կենդանու կաշի, ցայտուն գլխով. գլխի երկու կողմում պատկերացրած են մի մի եռանկյունի, որ հիշեցնում են օձի գլուխներ։ Արձանի այդ կողմի միջին մասում կան երկու երկայնոտն թռչունների, կռունկների կամ արագիլների ֆիգուրներ, մեկմեկու դարձված» (գծանկար 3)։

Թոխմախան լճի երկրորդ «վիշապի» վրա էլ կա «զոհի կենդանու կաշին». դրա բերանից «հոսում է ջրի մի ծորանք» (գծանկար 4)։ Նույն լճի երրորդ արձանի վրա «շատ լավ երևում է եղջյուրավոր կենդանու գլուխն ալեձև գծերով, որ դուրս են գալիս բերանից և պատկերացնում հոսող ջուր, որ հանդիսանում է շատ մնայուն մի տարր «վիշապների վրայի սիմբոլիկայի մեջ»։

Թոխմախան լճի մոտ էլ «վիշապների» հետ կապ ունեցող հին շինվածքներ չեն հայտաբերվել։

«Վիշապների», չորրորդ, մեծ խումբը հայտաբերվել է Իմերզեկ եյլաղատեղի մոտ։ Սա նույնպես ունի հետքեր հին ոռոգման կառուցվածքների, որոնք կապված են Թոխմախան լճի հետ։

Իմերզեկում գտնված է մի «վիշապ», որի «վերին մասում կա մի բարձրաքանդակ եղջյուրավոր գլուխ. սրա երկու կողմում կախ ընկած ոտքեր, իսկ բերանից թափվում է ջուր։ Այն տպավորությունն է ստացվում, թե կաշին այս դեպքում պատկերացված է ոչ թե կախ ընկած, այլ «վիշապի» ծայրին, ձկան գլխին ձգված։ Գլխի ներքևում, «վիշապի» միջին մասում, պատկերացված են երկու թռչուն, միմյանց դեմ կանգնած։ Սրանցից ցած գնում է մի նեղացող շերտ, որի վերին մասում կան եռանկյունու և ռոմբի ձևով կտրուածներ» (գծանկար 5, Իմերզեկ, վիշապ կռունկներով, Բ. Պիոտր. «թռչուններով»)։

Իմերզեկում գտնված «վիշապներից» երկրորդի վրա ռեալիստորեն քանդակված է մի ձուկ. հակառակ կողմում զոհի կենդանու կաշի։ Կենդանու բերանից թափվում է ջուր (գծանկարներ 6 և 7)։

Իմերզեկի երրորդ «վիշապի» վրա կան կենդանու չորս գլուխներ, որոնց բերաններից հոսում են ջրի ծորանքներ։ Այստեղի հինգերորդ «վիշապի» վրա էլ կա ձկան ձևը (գծանկար 8)։

«Բացի խմբերով գտնված վիշապներից՝ հայտաբերվել են նաև առանձին ընկած վիշապներ»։

«Ն. Յա. Մառի և Յա. Ի. Սմիռնովի ջանքերով հայտաբերվել են ընդամենը 23 արձաններ, որոնց թվում թե ամբողջ վիշապներ և թե վիշապների բեկորներ»։

2. «Հայաստանի հնությունների պահպանման կոմիտեի էքսպեդիցիան 1927 թ. «վիշապներ» գտել է Սևանա լճի հյուսիս-արևելյան կողմում, Արտանիշի ծոցի մոտ, լճի ցած ափին։ Այս «վիշապներն» իրենց արտաքին ձևով նման են Գեղամա լեռներում եղածներին։ Դրանք էլ կապված են ոռոգման մի ամբողջ սիստեմի հետ, որի կառուցման ժամանակը հայտնի չէ։ Համենայն դեպս՝ «վիշապների» այս նոր գյուտից հետո բոլորովին ակներև դարձավ, որ այս քանդակները արձաններ են երկրագործության և ոռոգման պահապան և հովանավոր աստվածների»։

Հետագայում «Արագած լեռան հարավային լանջին «վիշապներ» գտնվել են, բնակության տեղերից, ինչպես և Գեղամա լեռներում, բա-

ձական բարձր, ամառային եյլաղատեղերում», Համբերգի մոտերը: «Տեղացիներն այդ արձաններն անվանում են «օղուզի գերեզմաններ», այսինքն ազնավուրի (հսկայի) գերեզմաններ»: «Այդ վիշապների մոտ չկա ոչ մի նշան հին գերեզմանոցի. բայց կան որոշ հետքեր հին ջրանցքների և մինչև անգամ ամբողջ ոռոգման սիստեմի, որ կազմված է առուներով միմյանց հետ միացած արհեստական լճերից (ջրամբարներից): Եվ բոլորովին անվիճելի է, որ հենց այդ լեռնային ոռոգման սիստեմի հետ են կապված եղել այն երեք «վիշապները», որ ընկած են այժմ արոտատեղի մեջ Արագածի լանջին: Դրանց առաջինը, ամենամեծը, ունեցել է 5,06 մ. երկայնություն և 0,97 մ. լայնություն ներքին մասում»: «Դրա վրա էլ քանդակված է կենդանու գլուխ, բերանից հոսող ջրով, գլխի կողքերից կան կաշու գծագրության հետքեր»: Մյուս երկու «վիշապներից» մեկի վրա պարզ նկատելի է կենդանու բարձրաքանդակ գլուխ: «Առաջին հայացքից հենց աչքի է ընկնում այս «վիշապների» նմանությունը Գեղամա լեռների «վիշապների» հետ:

«Այս առեղծվածային հուշարձան-կոթողները,— գրում է Ն. Յա. Մառը (եր. 92 հտն.),— բաժանվում են երկու տիպի: Մի տիպի քարերը ներկայացնում են ձուկ. դրանք իսկական «վիշապներն» են: Մյուս տիպի քարերն իրենց վրա ունեն այս կամ այն կենդանու պատկերը, ավելի հաճախ եզան կամ հաճախ գոմշի գլխի գծագրություն: Յուրաքանչյուր տիպի մեջ կան այլատեսակներ. այսպես «վիշապների» մեջ նկատում ենք, որ ամենից առաջ՝ քարից քանդակված ձկներն իրենք տարբեր տեսակներից են. մի քանի դեպքերում լոքի լայն գլուխը, ուրիշ դեպքերում տեղական ճանաչ ձկան սուր գլուխը: Բացի այդ՝ «վիշապների» վրա լինում են զոհաբերության սիմբոլիկ պատկերացումներ գոմշի կամ եզան գլխի ձևով՝ կաշիով հանդերձ, ընդոր մի քանի «վիշապների» վրա այդ ցայտաքանդակը—ռելյեֆը բռնում է նրանց էական գծագրություններից ազատ տեղը, բերանից ցած կամ կրծքի վրա. ուրիշների վրա՝ գոմշի կամ եզան գլուխը կաշիով հանդերձ ձգված է [վիշապի] գլխի վրայով, ծածկում է այն, և իրանի ընդհանուր գծագրությունից միայն կարելի է իմանալ, որ քարը «վիշապ» է... Այսպիսի վիթխարի քարերը եզան գլխով հանդերձ՝ պետք է մի առանձին տեսակ համարել «վիշապքարերի», որոնց բերանները ծածկված են կենդանու կաշիով, որ ձգված է նրանց գլխի վրայով»:

3. Զարմանալի չի լինի, եթե Հայաստանի ուրիշ կողմերում էլ և Հայաստանից դուրս էլ հայտաբերվեն նման արձաններ, բայց դեռ երևան չեն եկել այդպիսիները:

Սովետական Հայաստանի սահմաններին մոտիկ, Ախալքալաքից հարավ կա մի արձան, որի վրա, ի միջի այլոց, նկատվում են երկու թռչուն և երկու-գլխանի մի օձ, բայց չկա ձուկ քանդակված:

Մի երկրորդ արձան գտնվում է Գանձա գյուղում, Թափարավան գետի վրա, որ Թափարավան լիճը միացնում է Թումանգյոլ լճի հետ:

«Այս արձանը շատ ընդհանուր գծեր ունի Գեղամա լեռների «վիշապների» հետ, մինչև անգամ նրա արտաքին ձևը մի քիչ հիշեցնում է ձուկ... Հարկավ, կարելի չէ ասել, թե այս քարը նման է Գեղամա լեռների «վիշապներին», բայց նրանց մեջ անկասկած կան ընդհանուր գծեր»։

Վերջապես՝ Շիպյակ-Սանումեո գյուղի մոտ, Խրամի հիդրոէլեկտրական կայանի աշխատանքների հողամասում գտնված է մի քարե սյուն, որ իր ձևով շատ մոտ է ձկան և «ամենից մոտիկն է Հայաստանի «վիշապներին»... միայն սրանց վրա մշակումը կատարված է բարձրաքանդակ ձևով, նրա վրա՝ խորաքանդակ։

«Իրենց ձևով ձուկ հիշեցնող» քարեր գտնվել են և Հյուսիսային Կովկասում և Հյուսիսային Մոնղոլիայում։ Բայց դրանք «իրենց արտաքին ձևով խիստ տարբերվում են» Հայաստանի «վիշապներ» կոչված արձաններից։

II

4. Ի՞նչ են ներկայացնում այդ «վիշապներ» ասված արձանները. արդյոք առասպելական վիշապ դեմո՞ն, թե՞ մի ուրիշ պաշտելի էակ։

Հայաստանում ջրի կարիքը միշտ մեծ է եղել. դրա համար և ջուրն այնպես շեշտված է մեր ժողովրդական վեպի մեջ։ Ջուրն անհրաժեշտ է եղել ոչ միայն մարդկանց մշտական բնակության սահմաններից վերև լեռնային մարմանդներում անասնապահության համար, այլև ներքևի նախալեռներում ու դաշտավայրերում երկրագործության համար։ Ուստի և հնագույն ժամանակներից ի վեր շինված են արհեստական ջրամբարներ ու ոռոգման առուներ։

Թե այդ «վիշապներ» կոչված ձկնակերպ արձանները կապված են եղել ջրի և ոռոգման սիստեմի հետ և վերաբերում են ջրի մի աստվածության պաշտամունքի, այդ պարզ է վերևում բերված նկարագրից։ Դրանք տնկված են կամ աղբյուրի և առվի մոտ, կամ լճակի ու արհեստական ջրամբարի մոտ—Գյոլ-յուրտ (=Լիճ-յուրտ), Թոխմախան-գյոլ (=Թոխմախան լիճ), կամ այնպիսի տեղերում, ուր, ինչպես գրում են, երևում են արհեստական ոռոգման սիստեմի հետքեր։

Դարձյալ՝ այդ կոթողներն արձաններ են այնպիսի մի աստվածության, որ երևան է եկել ձկան կերպարանքով, և որի հետ որևէ առնչություն են ունեցել «եզան» գլուխն իր կաշիով ու բերանից հոսող ջրով, թռչուններ, փուցե և օձը։ Այդ էլ իմացվում է արձանների վրայի պատկերումներից։

Բայց թե այդ արձանները վերաբերել են վիշապի, այսինքն առասպելական վիշապ դեմոնի պաշտամունքին,— ինչպես կարծում են ուրիշները և այս հոդվածի սկզբում հիշված գրքույկի հեղինակը, Բ. Պիոտրովսկին, այդ անընդունելի է։ Դրանք վիշապ դեմոնի հետ կապ չունին։

Այդ ցույց տալու համար՝ տեսնենք նախ՝ թե ինչ է վիշապ դեմոնն առասպելաբանության մեջ և մեր հավատալիքներով. ապա՝ թե ինչով են

Հաստատում հիշված արձանների վերաբերելը վիշապ դեմոնին. և երրորդ՝ թե ո՛ր աստվածության արձաններ են դրանք։

Վերևի երկրորդ կետի վրա ես մանրամասն կանգ կառնեմ, որովհետև պետք է նախ լիովին պարզել ուրիշների փաստարկումների անհիմն լինելը և ապա բերել իմ եզրակացությունը։

Ես սկզբում այստեղ չէի բերել վերևի առաջին կետը, թե ինչ է վիշապն առասպելաբանության մեջ, չէի գծագրել վիշապի պատկերն ըստ մեր առասպելների և ոչ էլ ամփոփել նրան վերաբերյալ զրույցները։ Այդ մասին բավական տեղեկություններ կան իմ ուրիշ աշխատությունների[1] մեջ։ Այստեղ առել էի, ինչ որ չակերտավոր «վիշապներին» է վերաբերում ըստ Բ. Պիոտրովսկու։ Բայց այս աշխատությունը պատրաստելուց հետո միայն կարողացա ձեռք բերել Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի վերևում հիշված գիրքը «վիշապների» մասին, և ահա այնտեղ հանդիպեցի իմ անվան ու գերմաներեն լեզվով գրված իմ մի աշխատության մասին (Հայ. ժող. հավատքը) և ստիպված եղա այդ առթիվ իմ գրածի մեջ թեթև փոփոխություններ անել և ավելացնել մի քանի բան։ Ամենից առաջ այս հետևյալ III հատվածն առասպելի և վիշապ դեմոնի մասին։ Այդ կատարվում է ոչ այնքան Սմիռնովի սխալ տեսակետները ցույց տալու համար, որքան ավելի ևս զուգընթաց պարզելու մեր հավատալիքներն ու զրույցները վիշապ դեմոնի մասին։

III

5. Առասպելները փոքրիկ զրույցիկներ են, որոնց մեջ «բնության ու հասարակական ձևերը... անգիտակցորեն մշակված են ժողովրդի երևակայությամբ»։ Դրանց մեջ ձևավորված ու դրոշմված են նախնական ժողովուրդների հայացքը հասարակական հարաբերությունների և բնության ուժերի ու որոշ իրողությունների վրա։ Նախնական մարդու երևակայության վրա զորեղ տպավորություն են թողել բնության երևույթներից առանձնապես՝ ամպրոպը, փոթորիկը, հողմահույզքը, ամպերն իրենց շարժումով, գույների ու ձևերի խաղերով ու շանթընկեց որոտմունքով, ապա և արեգակը, լուսինն ու աստղերը, լույսի ու խավարի հակադրությունը։

Մարդու (կամ կենդանու) հատկությունները և նրա հարաբերությունները իր շրջապատի հետ՝ փոխաբերության միջոցով վերագրվել են բնության երևույթներին։ Երկնքի օդերևույթներն և ուրիշներն ըմբռնվել են իբրև առարկաներ, այլև նրանց մեջ երևակայվել են առասպելական

---

[1] *Manuk Abeghian*, Der armenische Volksglaube, Leipzig, 1899.

Մ. Աբեղյան, *Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ, Վաղարշապատ, 1899*։

Մ. Աբեղյան, *Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908 (արտատպ. «Ազգագր. Հանդեսից»)*։

ոգիներ—դեմոններ, և օդերևութային շարժումները համարվել են դեմոնների գործերը։ Ամեն ինչ, հարկավ, երկրային առարկաների, կենդանիների և մարդկային կյանքի նմանողությամբ կամ անդրապատկերումով։

Այսպիսով՝ երկրայինի անդրադարձությամբ առաջ է եկել մի երկնային առասպելական աշխարհ իբրև թատերաբեմ բնության դեմոնների։ Այդ աշխարհի «սկզբնական և փսկական միջուկը կազմող բաղադրիչ մասերն առնված են օդային ոլորտից, այն էլ նախ դրա տեսանելի ամենամեծ զանգվածից—ամպից։ Սա հանգիստ, թե շարժուն, բազմաձև և բազմագույն, ըմբռնվել է իբրև ծառ, լեռներ, պարիսպներ, ամրոց», այլև իբրև աշտարակ, դղյակ, աղբյուր, գետ, ծով, կենդանիներ և այլն։

Առասպելական աշխարհի գործող ոգիները բաժանվում են երկու խմբի՝ առասպելական կենդանիներ կամ կենդանակերպ դեմոններ և մարդակերպ դեմոններ: Սրանց երկուսի էլ գործողության վայրն է նաև երկիրը։

Այդ դեմոնները «որոնց վերագրվում են նաև հրաշալի գերբնական հատկություններ, իրենց դեմոնային էությունը պարտական են մթնոլորտային եղելություններին. բայց այդ չի բացասում, որ կենդանիներն իրենք առասպելորեն մտածված լինին իրենց որոշ խորհրդավոր հատկությունների ու հարաբերությունների պատճառով»։

Այդ ամենը, թե առասպելական աշխարհն իր առարկաներով ու դեմոններով և թե սրանց արարքները, համարվել են իրական։ Հավատացել են, թե դրանք իրապես գոյություն ունեն։ Նայելով թե ինչի անդրադարձում են եղել դեմոնները, նրանք մարդկանց մեջ զարթեցրել են՝ վախ, պատիվ ու սեր, և նույնիսկ հաճախ ետ են ազդել իրենց երկրային ներկայացուցչի վրա, որի անդրապատկերն են իրենք. և ինչ որ սկզբնապես միայն առասպելականի վրա է պատմվել, այդ վերագրվել է նաև երկրայինին։

Բնության դեմոններից զարգանալով՝ զուգահեռաբար առաջ են եկել ամենաբարձր առասպելական էակների երկու գլխավոր խմբերը, որոնք մարդակերպ են և ավելի են օժտված մարդկային հատկություններով, կրքերով, մոլություններով և առաքինություններով։ Դրանք են աստվածներն ու հերոսներն իրենց առասպելներով։ Բայց դեմոնների հավատքն էլ շարունակում է դեռ ապրել, նույնիսկ մասամբ մինչև մեր օրերը։

Հետագայում մի քանի դեմոններ դառնում են աստվածների հետևորդներ կամ երկրորդական աստվածներ, ուրիշները, ինչպես դևերը և հատկապես կենդանակերպ դեմոնները, օրինակ՝ վիշապը, դառնում են աստվածների ու հերոսների թշնամիներ, որոնց դեմ և կռվում են նրանք[1]։

---

[1] „Germanische Mythologie von Elard Hugo Meyer“, Berlin, 1891, էջ 9 հտն., 162 հտն., 181 հտն.։

Աստվածներն իրենք էլ, սակայն, **հանդես են գալիս** ոչ միայն մարդակերպ, այլ **երբեմն նաև կենդանակերպ** կամ այլ կերպ։ Եվ այս գիծը կարևոր է իմ այս թեմայի տեսակետով։

Այսպես հնդկական ամպրոպային աստված Ինդրան, սովորաբար հրեղեն խարտյաշ պատանյակ, հաճախ երևում է իբրև ցուլ։ Պարսկական Վերեթրագնան ներկայանում բազմատեսակ կերպարանքներով, իբրև գեղեցիկ, փայլուն պատանի, իբրև տղամարդ, իբրև ցուլ, ձի, ուղտ, թռչուն, վարազ, քաղ և նույնիսկ իբրև պինդ քամի։ Պարսկական ամպրոպային աստված Տիշտրիան (=Սիրիուս) երևում է զանազան կերպարանքներով, իբրև գեղեցիկ պատանի, իբրև սպիտակ, ոսկեղջյուր եզ (ցուլ), իբրև սպիտակ նժույգ։ Հայտնի են հունական գերագույն աստված Զևսի, այդ ուժեղ տղամարդի բազմազան կերպարանափոխությունները. իր կրքերին հագուրդ տալու համար՝ նա դառնում է կարապ, ցուլ և այլն։ Նույն կերպարանափոխությունը երևան է գալիս և Դերկետո դիցուհու վերաբերմամբ. այդ գեղեցիկ կինը հանդես է գալիս, ինչպես կտեսնենք, և իբրև ձուկ։ Նույն կերպարանափոխությունն ունին և շատ դեմոններ, մեր հայկական հավատալիքներով առանձնապես դեմոն վիշապը։

6. **Վիշապը** կամ **դրակոնը** բազմաթիվ ժողովուրդների առասպելաբանության գլխավոր **կենդանակերպ դեմոնն** է։ «Դրակոն» անունը հունարեն է և նշանակում է նախ՝ օձ, ապա՝ մեծ օձ, վիշապ։

Հայերեն «վիշապ» բառն էլ նշանակում է մեծ օձ։ Այդ բառը փոխառություն է իրաներենից, որի մեջ դա մակդիր է «աժի»— իժ, օձ անվան. «աժի վիշապա»—օձ վիշապ, վիշապ օձ, որ մի դեմոն է։ Նույն ձևով իբրև մակդիր գործածվում է և «դրակոն» բառը հունարենում. «դրակոն օֆիս»,— վիշապ օձ (օֆիս—օձ). ինչպես և վրացերենում է «գվել վիշապ»—օձ վիշապ, վիշապ օձ։ Այդ «վիշապ» բառը համարում են, թե կազմված է «վիշա» բառից, որ նշանակում է թույն[1]։

Դեմոն վիշապի կամ դրակոնի նախատիպն է օձը, և առասպելի մեջ նա ունի օձի հատկություններ, ունի թունավոր շունչ և այլն։ Բայց նրա առասպելական կերպարանքը շատ հեռու է իրականությունից, այսինքն իրական օձից։ Այդ դեմոնը անդրադարձնում է առավելապես փոթորիկը, ամպրոպն ու ամպրոպային ամպն իր փոփոխվող օդային ու հրեղեն երևույթներով։ Ուստի և այդ երևույթների ազդեցությամբ՝ վիշապը շատ ժողովուրդների, ինչպես և հայկական առասպելներով, երբեմն չափազանց մեծ է, կամ թևավոր օձ է, հաճախ շատ գլուխներով (երեքգլխանի, յոթը-գլխանի վիշապ), բոցաշունչ է և ունի ուրիշ գերբնական հատկություններ, որ մասամբ կտեսնենք ներքևում։

Հայկական հին և նոր—մինչև մեր օրերը հարատևող—ժողովրդա-

---

[1] *H. Hübschmann*, Armenische Grammatik, Leipzig, 1897, էջ 247։ Հ. Աճառյան, Հայերեն Արմատական բառարան, Զ. հատոր, Երևան, 1932։

կան հավատալիքների մեջ առասպելական դեմոն վիշապը շատ մեծ տեղ ունի։ Ուստի թե հնում և թե նորումս ավանդված ունինք բավական տեղեկություններ այդ դեմոնի հատկությունների մասին, որոնց նմանները կան և ուրիշ ազգերի առասպելաբանությունների մեջ։

Հայկական առասպելական դեմոն վիշապի մասին ամենահին տեղեկություններ տվողն է Եզնիկ Կողբացին (5-րդ դար) իր «Եղծ աղանդոց» գրքի մեջ։ Նա եղծում, այսինքն ժխտում, հերքում է ի միջի այլոց նաև իր ժամանակի հայ ժողովրդական հավատալիքները զանազան ոգիների, որոնց թվում և վիշապների մասին։

7. Իմ վերևում հիշված, գերմաներեն լեզվով գրված «Հայ ժողովրդական հավատքը» աշխատության VIII գլուխն է «Ամպրոպային առասպելներ» (եր. 77—95), որի մեկ հատվածը վերնագիր ունի «Ամպրոպային վիշապ» (եր. 78—80)։ Այստեղ ես սեղմ կերպով բերել եմ վիշապի մասին մեր մի քանի ժողովրդական հավատալիքները, որոնց մեջ երևում է այդ դեմոնի օդերևութային բնությունը։

Արդ, Յա. Ի. Սմիռնովն (եր. 69 հտն.) իմ այդ աշխատությունից բերելով մի փոքր կտոր՝ այդ առթիվ գրում է, թե Եզնիկի գրքից իմացվում է միայն հետևյալը. «Լեռների վրա հեքիաթային ապարանքներում ապրող ինչ որ հրեշներ, եթե բարի կամքով մի քանի հատիկներ չձգեն նրանց, կարող են ոչ քիչ վնաս բերել հողագործին և նրա անասունին, պատահած դեպքում էլ կարող են երեխայի կամ մինչև անգամ չափահաս մարդու հափշտակել, տանել որևէ տեղ: Ահա՛, ինչպես ինձ թվում է, այն ամենը, ինչ որ կարելի է իմանալ Եզնիկի բերված տեքստերից»։ Ուրիշ տեղ (եր. 68) նա գրում է. «Վիշապներն Արտավազդին հափշտակում են Եզնիկի գրքի մեջ»։

Ինչ որ Յա. Սմիռնովը գրում է, այդ կամ չկա, կամ լսովի բան է, և դրա սկզբնական աղբյուրը ոչ թե Եզնիկի գիրքն է, այլ Մ. Խորենացու «Հայոց պատմությունը»։ Եզնիկից իմացվում է միայն, որ վիշապները «պալատներ ունին բնակության համար», որ «թագավորազներից ու դիցազներից մեկին—Արտավազդ անունով մեկին—կապած պահում են իրենց մոտ կենդանի» (և ոչ հափշտակում են), և թե վիշապի «շոգին վնասում է մարդու կամ անասունի»։ Վերևի ընդգծած բոլոր տողերի բովանդակության նման բան չկա Եզնիկի գրքի մեջ։

Տեսնենք, թե էլ ինչ է գրում Յա. Սմիռնովը վերևում բերված ցիտատից անմիջապես հետո։ «Ահա... այն ամենը, ինչ որ կարելի է իմանալ Եզնիկի բերված տեքստերից, մինչդեռ Աբեղյանը, ըստ երևույթին, չնկատելով իրոնիան գեղջկական հավատքի հետ Եզնիկի վարած բանակռվի մեջ, հավատացնում է, թե «իբրև ամպային և ամպրոպային էակ՝ վիշապը («նույնպես»։ Այս բառը, որ կա բնագրի մեջ, դուրս է ձգած։ Մ. Ա.) հաճախ փոխում է իր կերպարանքը. Եզնիկի մոտ, օրինակ, նա երևում է մերթ իբրև օձ, մերթ իբրև մարդ, մերթ իբրև ջորի կամ ուղտ. կամ իբրև ձիավոր հետապնդում է երեխին. նա երբեմն բառ-

նում է հատիկը զամբյուղների մեջ (в корзины) բեռնակիր կենդանիների վրա և տանում է։ Եթե մարդ չուզենա ավելի բան հանել տեքստերից, քան նրանց մեջ կա, չի կարելի ոչ մի այդպիսի բան եզրակացնել Եզնիկի ցուցումներից»։

Եթե Յա. Ի. Սմիռնովը բանար Եզնիկի գիրքը և կարդար թեկուզ միայն այն էջերը, որ ես ցույց եմ տվել իմ աշխատության մեջ, ապա նա կտեսներ, որ Աբեղյանը ոչ թե «ցանկացել», «եզրակացրել է», կամ «հավատացնում է», այլ ամենայն ճշտությամբ բերել է այն, ինչ որ կա Եզնիկի գրքի մեջ։ Ստիպված եմ, այո՛, ստիպված եմ դարձյալ մի ձանձրալի գործ կատարելու։ Մարդիկ ինքնավստահությամբ կարծիքներ են հայտնում՝ առանց հիմնովին ծանոթանալու այն նյութին, որի մասին կամ որի դեմ գրում են։

Նախ նկատեմ, որ Եզնիկը «իրոնիայով» չի գրում, այլ ամենայն լրջությամբ, մանրամասն, երկար ու բարակ ժխտում, հերքում է այդ հավատքը, որ այն ժամանակ միայն գեղջուկներինը չէր (ինչպես կարծում է Սմիռնովը), այլ նաև ազնվականներինն ու քաղաքացիներինը։ Հենց նրա հերքածը, ժխտածն է ժողովրդական հավատալիքը։

Հիմա տեսնենք, թե ինչ է հերքում Եզնիկը։ Ես կբերեմ նախ բնագիրը, հետո՝ թարգմանությունը, քանի որ կան մարդիկ, որ գրաբար չգիտեն կամ լավ չեն հասկանում։

I. «Ոչ այլ ինչ արարած գոյ, որ կարիցէ ի կերպարանս կերպարանս լինել, որպէս զվիշապացն և զնհանգացն համբաւեն. այլ միայն հրեշտակք և դեւք, որք կարող են զօդս գնդել և պարզել և ազգի ազգի կերպարանս երեւեցուցանել։

«Այլ և, վիշապf, ասեն, և նհանգք կեղծս ի կեղծս լինին. յորոց մին անձնաւոր է, և միւսն՝ ոչ անձնաւոր:

«Վիշապն, որ մարմնաւոր է, զիւր կերպարանսն ոչ կարէ փոխել: Զի եթէ հնար ինչ էր մարմնաւորաց զկերպարանսն փոփոխել, նախ մարդ՝ որ առաւել քան զնոսա է՝ փոխէր զկերպարանսն յինչ և կամէր. այլ որպէս մարդոյ ոչ է հնար փոխել ի կերպարանս ինչ՝ յոր և կամիցի, նոյնպէս և վիշապին»:

Թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն։— «Ոչ մի ուրիշ արարած չկա, որ կարողանա զանազան կերպարանքներով լինել, ինչպես համբավում են վիշապների ու նհանգների մասին, այլ միայն հրեշտակներն ու դևերն են, որ կարող են օդը գնդել ու պարզել և տեսակ տեսակ կերպարանքներ ցույց տալ։

«Այլ և ասում են, թե կեղծս ի կեղծս[1] են լինում վիշապներն ու նհանգները, որոնցից մեկն անձնավոր է, մյուսը՝ ոչ անձնավոր։ [V

[1] «Կեղծս ի կեղծս—սուտ, շինծու կերպարանքով»։ Տե՛ս Առձեռն բառարան Հայկազնեան լեզուի, Վենետիկ, 1865։

հատվածից երևում է, որ «անձնավորը» նհանգն է, ուրեմն վիշապը ոչ «անձնավոր է»]։

«Վիշապը, որ մարմնավոր է, չի կարող իր կերպարանքը փոխել, որովհետև եթե մարմնավորները կարողանային կերպարանքները փոփոխել, նախ մարդը, որ նրանցից առավել է, կփոխեր իր կերպարանքը, ինչպես կամենար. բայց ինչպես մարդը չի կարող փոխվել որևէ կերպարանքի, ինչ որ կամենա, նույնպես և վիշապը»։

Ի՞նչ կասի Յա. Ի. Սմիռնովը։ Ո՞րն է այն «գեղջկական հավատքը», որ հերքում է Եզնիկը։ Ի՞նչ են «համբավել» կամ «ասել» վիշապների մասին։ Հավատացե՞լ են, թե վիշապներն ու նհանգները կարող են իրենց կերպարանքները փոխել, թե՞ Եզնիկը «իռոնիայով» ջուր է ծեծում։ Բայց շարունակենք։

II. Հապա «հատիկը զամբյուղների մեջ բառնալն ու տանե՞լը»,— կհարցնի Յա. Սմիռնովը. Он нагружает иногда зерно в корзины на вьючных животных и уводит. Բանն այն է, որ Սմիռնովը ոչ միայն Եզնիկի գրածը չի հասկացել, եթե միայն նա այդ կարդացել է, այլև գերմաներենը։ Իմ գրքի in den Tennen=կալերում բառը նա թարգմանել է в корзины. Դե՛, իհարկե, այդպիսի բան չկա Եզնիկի գրքի մեջ։ Բայց թե հավատացել են, որ վիշապը կալերի բերքը կրել է գրաստով (բեռնակիր կենդանի), ահա՛ բնագիրն ու թարգմանությունը։ Վերցրեք հերքման համար դրված ժխտական «ոչ» բառը, և կմնա հավատալիքը։

«Եւ ոչ վիշապք զտոհմականս արդեանց կրեն, և ոչ գրաստ գոյ նոցա, եթէ զարդիւնս ի կալոյ ուրեք կրիցեն, և հզուր է կալ կալն ասել ումեք ի կալս և ոչ առ ա՛ռ։ Զի վիշապն որ ինքն գրաստ է, այնու զի անասուն և անխօսուն է, զիա՞րդ որ ինքն գրաստ է՝ զայլ գրաստ վարիցէ. զի վիշապի այլազգ բնութիւն չէ, եթէ ոչ օձի, այն յայտ իսկ է»։

Թարգմանություն։— «Եվ վիշապները բերքը չեն կրում, ոչ էլ նրանք գրաստ ունին, որ բերքը կալից կրեն որևէ տեղ, ուստի զուր է, որ կալերում կալ-կալ են ասում և ոչ՝ առ ա՛ռ։ Որովհետև վիշապը որ ինքը գրաստ է, նրանով որ անասուն և անխոսուն է, ի՞նչպես նա որ ինքը գրաստ է, ուրիշ գրաստ կքանեցնի, որովհետև՝ [որ] վիշապն ուրիշ բնություն չունի, բայց եթե օձի, այդ հո՛ հայտնի է» [այսինքն՝ ուրիշ բան չէ, բայց եթե օձ]։

III. «Եւ ոչ որս երբէք որպէս մարդկան՝ արարեալ են վիշապաց կամ առնիցեն. և ոչ տաճարք իբրև մարդկան են նոցա ի բնակութիւն. և ոչ զոք ի թագաւորազգեաց և ի դիւցազանց ումին կապեալ առ ինքեանս կենդանի»։

Թարգմանություն։— «Վիշապները երբեք որս չեն արել մարդկանց պես կամ կանեն. ոչ էլ մարդկանց պես նրանք ապարանքներ ունեն բնակության համար. ոչ էլ թագավորազներից ու դիցազներից մեկին իրենց մոտ կապած պահում են կենդանի»։

Վերցրեք բնագրից «ոչ», «երբէք» բառերը, և կմնա դարձյալ ժողովրդական հավատալիքը։ Տե՛ս ներքևում և V հատվածը։

IV. «Սատանայ... մեծացուցանէ յաչս մարդկան զվիշապս. զի յորժամ աճագինք երևեսցին ոմանց՝ առնուցուն զնոսա ի պաշտօն։ Կարծեցուցանէ, թէ և նշանք ինչ են գետոց, և շահապետք վայրաց. և յետ կարծեցուցանելոյ՝ ինքն կերպարանի կամ ի վիշապի կերպարանս կամ ի նշանգի իմն և ի շահապետի, զի այնու զմարդն յիւրմէ արարչէն թիւրեսցէ։ Զի եթէ էր ինչ նշանգն անձնաւոր, ոչ երբեմն ի կնոջ կերպարանս երևէր, և երբեմն փոկ լինէր և լուղորդաց ընդ ոտս անկեալ՝ հեղձուցանէր, այլ կամ կինն կին կայր, կամ փոկն՝ փոկ։

«Նոյնպէս և զոր շահապետ վայրաց կոչեն՝ ոչ մերթ մարդ երևէր և մերթ օձ, որով և զօձապաշտութիւնն հնարեցաւ [սատանայ] յաշխարհ մուծանել։ Նոյնպէս և վիշապն ոչ մի անգամ օձաձև երևէր և միւս անգամ մարդակերպ. [զի] որպէս յառաջագոյնն իսկ ասացաւ, թէ որ մարմնաւոր ինչ է՝ յայլ կերպարանս չկարէ փոխել»։

Թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն։— «Սատանան... մարդկանց աչքին մեծացնում է վիշապներին, որպեսզի, երբ ահագին երևան ոմանց, նրանց [=վիշապներին] պաշտեն։ [Սատանան] կարծել է տալիս, թե ինչ որ գետերի նհանգներ և վայրերի շահապետներ կան, և կարծել տալուց հետո՝ ինքը կերպարանվում է կամ վիշապի կերպարանքով կամ նհանգի և շահապետի, որպեսզի մարդուն դրանով թյուրի իր արարչից։ Որովհետև եթե ինչ որ անձնավոր նհանգ գոյություն ունենար, նա երբեմն կնոջ կերպարանքով չէր երևալ, երբեմն էլ փոկ չէր դառնալ և լողորդների ոտներին ընկնելով՝ խեղդիլ [նրանց], այլ կամ կինը կին կմնար, կամ փոկը՝ փոկ։

«Նույնպես՝ այն որ վայրերի շահապետ են կոչում՝ մերթ մարդ չէր երևալ և մերթ օձ, որով և [սատանան] հնարք գտավ օձապաշտությունը մտցնել աշխարհ։ Նույնպես և վիշապը մի անգամ օձաձև չէր երևալ, և մյուս անգամ՝ մարդակերպ, [որովհետև] ինչպես առաջ ասվեց, ինչ որ մարմնավոր բան է, չի կարող ուրիշ կերպարանքի փոխվել»։

Ի՞նչ կասի սրան էլ Սմիռնովը. ի՞նչ է հերքում Եզնիկը։ Հավատացե՞լ են, թե վիշապը իր կերպարանքը փոխում է և մերթ իբրև մարդ, մարդակերպ է երևում, մերթ իբրև օձ, օձաձև։

Հետաքրքիրն այն է, որ Եզնիկը առասպելական վիշապների գոյությունն ու կերպարանքները փոխելը հերքելով հանդերձ՝ ընդունում է այդ երևույթների գոյությունը, միայն բացատրում է, թե սատանան է այդպես կերպարանվում, մարդկանց աչքին երևում մերթ իբրև օձ, մերթ իբրև մարդ։

V. «Այլ թէ ի կայս ջուրք և ուղտք երևիցին՝ դիւաց կերպարանք են և ոչ վիշապաց, և եթէ ի դաշտս երազազանք ձգիցին, և հեծեալք իբրև զմարդիկ զհետ երեոյ արշաւիցեն, կեղծիք դիւաց են և ոչ ճշմարտութիւն ինչ իրաց»։

Թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն։— «Բայց եթե կալերում ջորիներ և ուղտեր երևալիս լինին, դրանք դևերի [սատանաների] կերպարանք են և

ոչ վիշապների. և եթե դաշտերում երագազանք ձգվելիս լինեն, և ձիավորներ մարդկանց պես արշավելիս լինեն երեք եռևից, դրանք սատանաների կեղծիք են և ոչ թե ճշմարիտ իրական բաներ»։

Ահա և «ուղտ» ու «ջորի» վիշապները, և «երեք եռևից իբրև ձիավոր հետապնդող վիշապը», որոնք, ըստ Սմիռնովի, իբրև թե չկան Եզնիկի գրքի մեջ։ Դրանց մինչև անգամ Եզնիկն էլ է հավատում, միայն իբրև առաջորք երևույթների, որ առաջ է բերում սատանան։ Վիշապների որս անելը վերևում (III) մի անգամ էլ հիշել է Եզնիկը։ Եվ տարօրինակն այն է, որ Սմիռնովը այս հատվածի մեջ հիշված որսորդությունը մերժում է, իսկ այն հատվածինն ընդունում է գրելով (եր. 69). «Ն. Յա. Մառը Եզնիկից բերել է հետևյալ ցիտատները, որոնց մեջ Եզնիկը հերքում է ժողովրդական պատկերացումները վիշապների մասին. վիշապները երբեք որս չեն արել մարդկանց պես և չեն կարող որս անել»...

VI. «Եւ եթէ ի գետս ի կանաց ինչ ի կերպարանս երևիցին, սատանայի կերպարանք են. քանզի նհանգ ինչ անձնաւոր չիք, և ոչ ի մարդ իբրև զգև մտանէ վիշապ, որպէս ոմանք ի շշելոյ դիւահարին կարծեցին. քանզի մարմնաւորի ի մարմնաւոր չէ հնար մտանել»։

Թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն։— «Եվ եթե գետերում կանացի կերպարանքով ինչ որ բան երևալիս լինի, սատանայի կերպարանք է այն. որովհետև անձնավոր նհանգ չկա, և ոչ էլ վիշապը դևի պես մտնում է մարդու մեջ, ինչպես ոմանք դիվահարի շշելուց կարծեցին. որովհետև մարմնավորը չի կարող մտնել մարմնավորի մեջ»։

Վերևում, I հատվածի մեջ, Եզնիկը գրում է վիշապի և նհանգի մասին, թե դրանցից «մեկն անձնավոր է, մյուսը՝ ոչ անձնավոր»։ Այս VI հատվածից իմացվում է, որ նհանգն անձնավոր է, ուրեմն ոչ անձնավորը վիշապն է։ Ըստ այսմ վիշապը երևակայվել է իբրև մի տեսակ անմարմին էակ, իբրև մի շունչ, մի ոգի («ոգի»=շունչ, քամի), որ և մտնում է մարդկանց մեջ։ Բայց այս վերջինը, մարդկանց մեջ մտնելը, ընդհանուր տարածված հավատալիք չէ եղել, ինչպես երևում է Եզնիկի խոսքից. «որպէս ոմանք... կարծեցին»։

VII. «Եւ եթէ բառնայցի ի վեր այնպիսի վիշապն, ոչ եթէ եզամբք ինչ անուանելովք, այլ ծածուկ զօրութեամբ իւիք յաստուծոյ հրամանէ, զի մի՛ շոգին մարդոյ կամ անասնոյ մեղանչիցէ»։

Թ ա ր գ մ ա ն ո ւ թ յ ո ւ ն։— «Եւ եթե այնպիսի վիշապը վեր բարձրացվելիս լինի, [այդ կլինի] ոչ թե ինչ որ կարծեցյալ եզներով, այլ որևէ ծածուկ զորությամբ աստուծու հրամանով, որպեսզի շոգին [=բերանի գոլը] չվնասի մարդու կամ անասունի»։

Յա. Ի. Սմիռնովը (եր. 69) վերևում հիշված իմ գերմաներեն աշխատությունից կրճատելով հետևյալ տողերը՝ «Ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ, հայերի մեջ ևս ամպրոպային վիշապին վերագրվում է վնասակար շունչ», բերել է միայն դրա շարունակությունը, գրելով. «Աբեղյանը բերում է դարձյալ մի մութ, ըստ նրա խոսքի, տեղ Եզնիկից. «Եթե

այնպիսի վիշապը վեր բարձրանա»...։ Եվ ապա անմիջապես Սմիռնովը, իբր՝ «մութը տեղը» պարզելով՝ գրում է. «Ակներև է, որ դա մի ակնարկ է վիշապի թունավոր շնչին»։ Ի՞նչ փոխեց Սմիռնովը։ Նա «վնասակար շունչը» դարձրեց «թունավոր շունչ»։ Նա չի հասկացել, որ Եզնիկի այդ հատվածի «մթնությունը» վերաբերում է ոչ թե վիշապի շնչին, այլ «եզամբք ինչ անուանելովք» բառերին։ Հետագայում միայն, իմ «Հայ ժող. առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ» աշխատությունը կատարելիս՝ ինձ համար պարզվեց, որ այդ «եզները» վերաբերում են ամպրոպային աստուծուն, որ, ինչպես ամպրոպային վիշապը, ուրիշ ազգերի մեջ երևան է գալիս զանազան կերպարանքներով—իբրև քամի, ցուլ, ձի, ուղտ, գեղեցիկ փայլուն պատանյակ և այլն։ Մեր ժողովրդական հավատալիքներով ևս որոտացող էակը պատկերացվում է իբրև քամի, կով, այծ։ Բայց այդ թողնենք։

Ես կուզեի Եզնիկից հարկավոր ցիտատները բերելուց հետո՝ այստեղ դնել Ղ. Ալիշանի «Հին հավատք» աշխատությունից (եր. 171) հետևյալը. «Այս մեծ սողունը [այսինքն՝ վիշապ օձը] հիշեցինք ի կարգի բնական կենդանյաց պաշտված. ևս առավել պաշտելի կամ խորշելի էր հրեշ վիշապն, որ ի միտս կամ առ աչս անահավատ Հայոց՝ թվեր ըստ Եզնըկայ՝ «կեղծս ի կեղծս լինել», այսինքն՝ երբեմն օձաձև կերևեր, երբեմն մարդակերպ. երբեմն երկրիս վրա, երբեմն այլ թևավորյալ վերանայր յօդս, և թերևս մրրկելով զայն՝ պատճառե նախահիշյալ վիշապ հանելը. ցամաքի վրա այլ մեծ վնաս կ՚ըներ, արտորեից բերքը և հունձը հափշտակելով և իրեն պես կարծիական գրաստուց շալկելով՝ աներևույթ կ՚ըներ... Բայց կ՚երևի, թե վիշապքն երբեմն ուրիշ գրաստ չգտնելով՝ իրենք ի ջորի և ուղտ փոխվեին»:

Ի՞նչ կասի սրան Յա. Ի. Սմիռնովը։ Երևի, կասի, թե Ալիշանն էլ չի հասկացել. Եզնիկի գրքի մեջ այդպիսի բան չկա...

Այսպես ուրեմն, ըստ Եզնիկի՝ հին հայկական հավատալիքներով՝ վիշապ դեմոնը հանդես է գալիս զանազան կերպարանքներով։

8. Որպեսզի հայկական վիշապ դեմոնի պատկերը կամ, ինչպես այժմ սիրում են ասել, կերպարն ավելի ևս պարզ լինի, ես այստեղ դնում եմ իմ «Հայ ժողովրդական հավատքը» աշխատության մի երկու հատվածի թարգմանությունը կրճատելով։

«Ամպրոպային օձերը մեծ տեղ են բռնում հայ ժողովրդական հավատքի մեջ։ Նրանք կոչվում են «վիշապ», մի հին և հաճախ գործածվող բառ, որ... ժողովրդի բերանին սովորաբար «ուշապ» է ասվում։ Երբեմն իրական օձերն էլ, երբ շատ մեծ են լինում, վիշապ են կոչվում։ Բայց այդ միայն մի փոխադրություն է ամպրոպային օձից իրականի վրա։ Միևնույնը պետք է ասել այն զրույցների մեծ մասի համար, որոնց մեջ պատմվում է լեռնային օձերի և նրանց իրար դեմ վարած կռիվների մասին։ Դրանք սկզբնապես եղել են զրույցներ ամպրոպային օձերի

մասին, որոնք օդի մեջ հաճախ իրար հետ կռվում են իրենց թագավորի թագի համար, որից և եղանակի փոփոխություն է առաջ գալիս[1]։

«Ամեն ինչ որ պատմվում է վիշապի մասին, ներկայացնում է նրան իբրև ամպրոպի կամ փոթորկի (պտուտահողմի) և ամպրոպային ամպի անձնավորում։ Նրա ֆիզիկական բնությունը մեծ մասամբ բոլորովին պարզ է, և երբ դա մի քանի զրույցների մեջ մի քիչ մթնած է, բավական է միայն այդ զրույցները համեմատել ուրիշ ժողովուրդների համապատասխան զրույցների հետ, և իսկույն կերևա, որ ինչ որ առասպելական վիշապ դեմոնի մասին պատմվում է, դա վերաբերում է ամպրոպին և փոթորկին, պտուտահողմին։

«Ժողովրդի մեջ հին ժամանակներից ի վեր վիշապ նշանակում է փոքրիկ կամ ամպրոպային ամպ։ Անանիա Շիրակացին գրում է. «Յաղագս փոթորիկ հողմոյ, զոր ի բաջաղանս և յառասպելս վիշապ հանել ասեն։ Փոքրիկն հողմ է, որ ի յերկրէ ի վեր ելանէ, ուր վիհք ինչ հատեալ լինին ի քակ և ի խոռոչացեալ տեղեաց ինչ, որ ի փող անկեալ ընդ երակս երկրի, և ել ինչ գտեալ՝ միաժողով ի վեր դիմեալ, թանձրացեալ ամպով ահագին դղրդիւնս առնէ, մինչև զմայրիս յարմատոց ի բաց հանել և վէմս խլել, և զինչ գտանէ՝ ահագին ձայնիւ վերացուցանէ և ընկենու յերկիր. և այս է զոր վիշապ հանել ասեն»։ Վանական Վարդապետը գրում է. «Ասեն, թէ զվիշապն ի վեր յօդն քարշեն: Յայլ և այլ կողմանց հողմ շնչէ և ընդ իրար դիպի. այն փոքրիկ ասի. թէ ոչ յաղթեն զիրեար՝ ոլորին ընդ իրար, և ի վեր ելանեն. տխմարք զայն տեսեալ՝ վիշապ կարծեն կամ այլ ինչ»[2]։

Այժմ ավելացնենք և հետևյալը։ Սարկավագ Վարդապետը, 12-րդ դարում, գրում է. «Վասն ի գեղջկաց տգիտաց վիշապին անուանելոյ։ Ոչ եթէ վիշապ է փոշին մանուածոյ ի փոթորկէ գետնականէ յօդս խա-

---

1 Կարևոր եմ համարում այժմ ավելացնել հետևյալները. «Մոտ Դաղոնաց, այդ լեռան [=Տարոնի լեռ։ Մ. Ա.] ճակատը՝ քար մը կերեվա, որի մեջ, կ'ըսեն, շատ այրեր կան, և անթիվ օձեր կը բնակին այդ այրերու մեջ։ Օձերն ունին իրենց թագավոր և թագուհի. թագավորն արեգակի պես քարակն ունի իր գլուխը, այսինքն թագ. և թագուհին բոցագույն բրչեր, բրչամ, այսինքն վարս։ Ունին զորապետներ, թիկնապահներ, և ահագին բանակով կ'երթան երբեմն Դիարբեքրու հողը։ Այն տեղը կան նաև օձերու ուրիշ թագավորներ, բայց անոնք ասոր հարկատու են և ռայա. երբ անոնք կ'ապստամբին, կ'երթա սա ջանգ ու կռիվ, ու շատ կոտրած կ'անե և ավարով ու գերիներով կդառնա»։ «Առիթ ունեցանք Դաղոնաց օձերու թագավորությունը հիշելու, հոս միտքս կուգա, թե միևնույն կերպով վեպեր կան նաև Հայաստանի ուրիշ գավառաց մեջ ալ»։ Սրվանձտ., Գրոց Բրոց, էջ 44. 91։

Մի ժամանակ, դեռ մեր օրերով, Այրարատյան դաշտի գյուղացիները, երբ շաբաթներով զորեղ հողմահույզերն և հրընկեց որոտմունքներով ամպրոպները կրկնվում էին, հավատալով ասում էին, թե Մասիսի օձերն ու վիշապները կռվում են Արագածի օձերի հետ, և դրանից շուռ է եկել եղանակը։ Այս կռվի հավատն այնքան մեծ էր, որ մի քառասուն տարի առաջ նույնիսկ Երևանում լուր տարածվեց, թե օձերը կռվում են Մլեր ասված տեղում, և մեծ բազմություն դուրս եկավ իբր այդ կռիվը տեսնելու։

2 Ղ. Ալիշան. Հին հավատք, եր. 66։

ղացելոյ. այլ հողմ ինչ է պտուտկեալ։ Առասպելական ստութեանն ունկն դնել և հաւատալ մի՛ երբեք յանձն առնուցուս վիշապ զնա անուանողաց»[1]։

Շարունակենք թարգմանել։

«Ինչպես հունական Տիփոնը նշանակում է փոթորիկ, ծովային թաթառ (Wasserhose) և ընդհանրապես ամեն մրրիկ, միանգամայն և մի առասպելական վիշապանման էակ է, որ իր հրեղեն շնչով և ամպերի թանձր ծխով լցնում է երկինքը[2], այդպես և հայկական վիշապը մի առասպելական էակ է, մի հրեշ, որ երևան է գալիս իբրև ծովային թաթառ և փոթորիկ: Իբրև ամպրոպային էակ նա բարձրանում է կամ բարձրացվում է երկինք և իբրև այդպիսին՝ նա կենում է բարձր լեռներում, ուր տրամախաշվում են պտուտահողմերը և, ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ ամպրոպային վիշապը, կապված է երկրի ճեղքերի և լեռների խոռոչների հետ։ Իբրև ամպրոպային կամ ամպային էակ՝ նա նույնպես հաճախ փոխում է իր կերպարանքը։ Եզնիկի մոտ, օրինակ, նա երևում է մերթ իբրև օձ, մերթ իբրև մարդ, մերթ իբրև ջորի կամ ուղտ, կամ ինչպես երեի ետևից արագ հետապնդող ձիավոր։

«Ասպա՝ վիշապի մասին ասվում է, թե նա կալերում հնձի բերքը բառնում է գրաստների վրա ու կրում։ Այս միևնույն պատմությունը շատ ուրիշ ժողովուրդների մեջ պատմվում է քաշվող վիշապի մասին իբրև ամպրոպային ամպի[3], կամ փոթորկի անձնավորում տրոլի մասին[4]։ Հայկական վիշապների մասին միջնադարում ասում էին, թե նրանք կովերի կաթը ծծում են։ Այս անում են նաև ռուսական լյեշիները, որոնք անտառի ոգիներ, միաժամանակ և փոթորկի անձնավորում են, այլև տրոլները, հրեղեն վիշապները և ուրիշները[5]։ Ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ[6], հայերի մեջ էլ ամպրոպային վիշապին վերագրվում է վընասակար շունչ։ Այսպես, օրինակ, Եզնիկի մոտ, մի մութ տեղում ասվում է. «Եթե այնպիսի վիշապը վեր բարձրացվի, [այդ կլինի] ոչ թե կարծեցյալ եզներով, այլ որևէ ծածուկ զորությամբ աստուծու հրամանով, որպեսզի նրա շոգին [բերանի գոլը, շունչը] չվնասի մարդու կամ անասունի»։

Վիշապի պատկերն ավելի ևս պարզելու համար՝ այստեղ թարգմանելով դնում եմ և հետևյալը։

9. «Վիշապի մասին եղած բոլոր հին զրույցների մեջ ասվում է, թե նա երկրից դեպի երկինք է քաշվում, կամ ինչպես Վահրամ Վարդա-

---

1 «Նոր բառգիրք Հ. լեզուի»։ Տե՛ս և Ալիշան, Հ. հավատք, եր. 153։

2 Schwartz, Urspr. der Myth, եր. 30 և հետ.։

3 Schwartz, Poet. Naturansch, II, եր. 89։

4 Mannhardt, Der Baumkultus, եր. 69, 127 և հետ.։ Antike Wald—und Feldkulte, եր. 94, Laistner, Das Rätsel der Sphinx II, եր. 275, 281։

5 Mannhardt, Cerm. Mythen, եր. 49 և հետ., Antike Wald—und Feldkulte, եր. 103։

6 Schwartz, Urspr. der Myth., եր. 30, 51 և հետ. Poet. Naturansch., II, եր. 164։

պետր (13-րդ դարում) գրում է. «Յոլով մարդիկ տեսեալ են, զի վիշապ վերանայր յերկրէ յերկինս»։ Հունական Տիփոնը նույնպես երկրածին է, «ինչպես բոլոր ամպրոպային էակները, գիգանտներն ու բոլոր վիշապազները, որոնք ելնում են երկնքի դեմ, որովհետև երկրից, այսինքն հորիզոնի վրա են նրանք վեր բարձրանում, ինչպես մենք դեռ ասում ենք՝ «փոթորիկ է բարձրանում». մյուս կողմից՝ նույնպես երևում է, թե նրանք կայծակի մեջ ետ են գալիս, դեպի երկիրը ցած իջնում[1]։ Գերմանների մոտ Դոնները [Որոտ։ Մ. Ա.] հետապնդում և հալածում է փոթորկի անձնավորումներին՝ տրոլներին և ուրիշներին[2], և «Ջևսի կռիվը Տիփոնի հետ, գրում է Մանհարդը[3], նույն է, ինչ որ նրան համապատասխանող գերմանական զրույցի մեջ Թոռի թշնամությունը տրոլների դեմ, Դոններինը՝ Վալդվայբների, հսկաների և ուրիշների դեմ»։ Մյուս կողմից՝ հավատում են, թե ամպրոպի ժամանակ վիշապը հարձակվում է արձգակ աղջկա վրա, բայց ամպրոպային հերոսը ազատում է նրան[4]։

«Մենք արդեն տեսել ենք, թե ինչպես «մեծ վիշապը» (հայկական զրույցներով) հալածում է արեգակին։ Հավատում են, թե նա ամպրոպի մեջ չար ոգիների հետ բարձրանում է դեպի երկինք՝ արեգակին կուլ տալու։ Նրանք հակառակում են արեգակին, ծածկում են նրան, որպեսզի մարդիկ նրա «լույս երեսը» չտեսնեն։ Բայց Գաբրիել հրեշտակը մյուս հրեշտակների հետ միասին կռվում են վիշապի և սատանաների դեմ, զարնում են նրանց հրեղեն սրերով և դուրս քշում սև ամպերից։ «Որոտն որ լսվում է ամպերից, այս կռվի ձայնն է. փայլակը Գաբրիել հրեշտակի սրի փայլն է, կայծակը՝ նրա հրեղեն նետը, ու ծիածանը՝ աղեղը» (Սրվանձտ., Գրոց Բրոց, 109. Ազգ. թերթ. II, 220)։

Սույն առասպելը մի ուրիշ ձևով, ինչպես նաև հին զրույցների մեջ, պատմվում է, թե փոթորկի ժամանակ վիշապը վեր է քաշվում։ Հավատում են, ինչպես արդեն հիշվել է, թե թևավոր և հրամազ վիշապը, ինչպես և բոլոր վիշապներն և օձերը անմահ են, եթե նրանց չսպանեն։ Նրանք շարունակ մեծանում են և երբ վիշապը հազար տարեկան է դառնում, աշխարհի համար շատ վտանգավոր է լինում. որովհետև նա կարող է երկիրը կուլ տալ։ Երբ նա ջրի մեջ է լինում, օրինակ, Վանա լճում կամ ուրիշ լճերում, կարողէ բոլոր ջուրը խմել։ Բայց հենց այդ ժամանակ հրեշտակները երկնքից իջնում են, կապում են վիշապին և վեր են քաշում ամպրոպի մեջ։ Թռչող ու հրեղեն վիշապը շառաչյունով կռվում է նրանց հետ, ոլորվում է, կրակ շնչում, հաճախ ջուր փչում երկրի վրա։ Բայց հրեշտակները շարունակ վեր են հանում նրան մինչև արե-

---

[1] *Schwartz,* Urspr. der Myth. եր. 40։

[2] *Mannhardt,* Baumkultus, եր. 149։

[3] *Mannhardt,* Antike Wald—und Feldkulte. եր. 102։

[4] *Schwartz,* Indogerm. Volksglauben, եր. 112։

գակի մոտ, որի կրակն այրում մոխիր է դարձնում նրան, և մոխիրը թափվում է երկրի վրա։ Հաճախ վիշապի խիստ գալարվող պոչը պոկ է գալիս, ընկնում երկրի վրա, կամ հրեշտակները բաց են թողնում վիշապին և նա երկնքի բարձրությունից ընկնում է մի լեռան վրա, ուր և մանր մանր փշրվում է (Սրվանձտ., Գրոց Բրոց, 92. Ազգ. Թերթ. I, 351)։ Ասում են թե հաճախ ամպրոպի ժամանակ տեսել են, թե ինչպես ծերացած վիշապը լեռներից կամ լճերից դեպի երկինք է քաշվել, մինչդեռ երկրնքում կենող վիշապները վայր են եկել, կամ թե ինչպես երկնքում շղթայված վիշապը ցույց է տվել իր սոսկալի գլուխը, պոչը երկայնել մինչև գետին կամ լիճը։ Ամպրոպի ժամանակ հրեղեն շերտերը... համարում են վիշապի հրեղեն մարմինը։ Իսկ կայծակը, ասում են Գաբրիել հրեշտակի և մյուս հրեշտակների գավազանը կամ ճիպոտն է, որով նրանք ծեծում են վիշապին։ Ծեծվածի գոռոցն է որոտը։ Վերջապես՝ վիշապը մանր մանր կտրտվում է, և կտորները ցած են ընկնում ինչպես օձեր, այսինքն ցած իջնող անձրևի երակներն ըմբռնվում են իբրև օձեր (Հմմտ. Սրվանձտ., Գրոց Բրոց, 92, Ազգ. Թերթ. I, 351)։ Դա արդեն հին պատմությունն է, Ինդրայի կռիվը Վրտրայի հետ։ «Զրուցում են, գրում է Կունը[1], թե Վրտրան, որ բառացի նշանակում է ծածկող, այլև ամպ, լույսը կտրում է երկրից. և ահա Ինդրան Մարութների կամ Հողմերի խմբի հետ ելնում է նրա դեմ կայծակով։ Հենց որ նրան խփում, սպանում են, ջրերը լեռներից ցած են թափվում, կամ, ինչպես արտահայտվում է նույնպես, ահիս-ը (որ նշանակում է օձ), որ մինչ այդ իր ապաստանը լեռների վրա էր գտել, լեռներից ցած է կործանվում, և այդ ժամանակ արեգակը նորից բարձրանում է երկնքում»։

«Գաբրիել հրեշտակը հրեշտակների խմբի հետ, անշուշտ, քրիստոնեության ժամանակ են անցել ամպրոպային աստուծու և իր հետևորդների տեղ։ Քրիստոնեության ժամանակ հայերի մեջ, ինչպես հաճախ և ուրիշների մեջ, Եղիան էլ փոխանակել է Որոտի աստուծուն։ Նա նույնպես անձրև տվող է... Այս զրույցի մի ուրիշ բացատրության մեջ արդեն ամպային հրեշն է հանդես գալիս իբրև Եղիայի հակառակորդ»։

Կարծում եմ, որ բերված հատվածներով արդեն բավարար չափով պարզված է ըստ հայկական առասպելների ու հավատալիքների հայկական վիշապ դեմոնի պատկերը։ Դա մի օդերևութային—մետեորիկ դեմոն է, որ նույնացվում է փոթորկի—պտուտահողմի, թաթառի և ամպրոպային ամպի հետ, ինչպես և շատ ուրիշ ժողովուրդների առասպելների մեջ է։ Միջին դարերում, ինչպես շատ հին աստվածների և ոգիների, նույնպես և վիշապ դեմոնի տեղ, մեկնաբանների ազդեցության հետևանքով, անցել է սատանան, «փոթորկի մեջ իշխող սատանայի պատկերացումը դեռ մնում է պտուտահողմի հետ կապված» թե հայերի և թե շատ ուրիշ ժողովուրդների մեջ[2]։ Մեր ժողովուրդն այժմ ևս թա-

---

[1] „Zeitschrift für deutsches Alterthum“, V Band, Leipzig, 1845, էջ 485։

[2] *Schwartz,* Ursprung der Mythologie, էջ 30։

թառը, հին «վիշապ հանելը», «վիշապը» կոչում է ոչ միայն «վիշապ», «վիշապ քամի», այլ սովորաբար «սատանի քամի» կամ «քաջքաքամի», մանավանդ երբ դա փոքր ձևով է առաջ գալիս։ Որոշ տեղերում դա կոչվում է նաև «բորբոպան», որի տակ հասկանում են նույնպես ոչ միայն ֆիզիկական երևույթը, այլև «նրա մեջ նստած» ինչ որ մի էակ[1]։ Վիշապի մասին հետո էլ առիթ կունենանք խոսելու։

Դառնանք այժմ Բ. Պիոտրովսկու գրքույկին և թե ինչով են հաստատում «վիշապներ» կոչված արձանների վերաբերելը վիշապ դեմոնին։

Բայց նախ մի երկու խոսք մեթոդի մասին.

10. Բանասերը, ինչպես և ամեն իսկական գիտական աշխատող, միայն մեկ մեթոդ ունի, այն է՝ նա բազմակողմանի կերպով ճիշտ դիտում է օբյեկտիվ իրականությունը և դրանից հանում է իր հասկացությունը, կամ, ինչպես փիլիսոփայորեն ասում են, մտածությունը անդրապատկերում է օբյեկտիվ իրականությունը։ Սովորական լեզվով ասում ենք, թե հետազոտողն, ուղիղ հետևության հանելու համար, պետք է բազմակողմանի ուղղատեսություն ունենա իր դիտած առարկայի նրկատմամբ, և իր հետազոտության ժամանակ լինի ուղղամիտ և ուղղադատ։

Ցավոք, այդ միակ ճիշտ մեթոդը չեն գործադրել և Սմիռնովը և Բ. Պիոտրովսկին։ Այլ նրանք բանեցրել են մի մեթոդ, որ Ֆ. էնգելսն[2] անվանում է „die alte beliebte ideologische, sonst auch aprioristisch genannte Methode“ — *«հին սիրված իդեոլոգիական, այլապես նաև ապրիորիստական ասված մեթոդը»։ Այս մեթոդով ոչ թե «գաղափարը, իմացությունն է հետևում առարկային, այլ առարկան է հետևում գաղափարին»։ «Առարկայի հատկությունները առարկայից իրենից չեն իմանում», այլ նախ կազմում են իրենց համար մի գաղափար—մի իմացություն առարկայի մասին, և ապա օբյեկտիվ իրականությունը ըմբռնում են ըստ իրենց առաջուց կազմած գաղափարի։*

Այսպես՝ Սմիռնովն ու Բ. Պիոտրովսկին առաջուց «Վիշապներ» կոչված արձանների մասին կազմել են այն գաղափարը, թե դրանք վիշապ դեմոնի արձաններ են, և ահա նրանք օբյեկտիվ իրականությունը, տվյալ դեպքում հայկական ֆոլկլորը և հավատալիքները, այնպես են առնում կամ բացատրում, որ վիշապ դեմոնը և աստվածություն լինի, այն էլ ջրի հովանավոր, որ նա բարի լինի, ձկնակերպ լինի, և այլն։ Մենք արդեն տեսանք, թե Սմիռնովն ինչպես ոչ ուղղատեսությամբ է վարվում վիշապ դեմոնի մասին Եզնիկ Կողբացու հաղորդումների, ինչպես և իմ գրածների նկատմամբ։

Հիմա անցնենք Բ. Պիոտրովսկու գրածներին, ինչպես և Յա. Սմիռնովի ուրիշ սամծներին։

---

1 **Մ. Աբեղյան**, *Հայ ժող. առասպելները, եր. 155, հմն., 373։*

2 **Ֆ. էնգելս**, *Անտի-Դյուրինգ, 1932, եր. 123. Ф. Энгельс,* Анти-Дюринг, 1936, *եր. 67,* Herrn Eugen Dührings Umwälzungen der Wissenschaft, 1886, *եր. 74։*

IV

11. Բ. Պիոտրովսկին իր աշխատության երկրորդ մասի մեջ ձգտում է ապացուցել, թե առասպելական վիշապը եղել է «Պտղաբերության և ջրի աստվածություն»։ Նրա տեղեկությունները, սակայն, բնավ համոզիչ չեն։ Տեսնենք այդ մի առ մի։

Օգտվելով Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի աշխատություններից՝ նա (եր. 19) գրում է. «Հեքիաթների մեջ վիշապները սովորաբար հանդես են գալիս իբրև հրեշներ, որոնց հետ կռվում են հերոսները։ Վիշապներն ունեն դրակոնի, երբեմն վիթխարի օձի կերպարանք, ինչպես օրինակ, վրացական «գվել-վիշապը», այսինքն «օձ վիշապը»։ Նրանք հաճախ երևան են գալիս իբրև կատաղի պահապաններ աղբյուրների, անհամար հարստություններով լի քարայրերի, ինչպես և իբրև պահակներ առևանգված և արգելարաններում բանտարկված գեղեցկուհիների։ Բայց այս զրույցների ու հեքիաթների մեջ երևում է հաճախ և վիշապի կերպարը իբրև պտղաբերության և ջրի աստվածության»: (Բոլոր ընդգծումներն իմն են—Մ. Ա.):

Վիշապների, մեզնում ավելի՝ դևերի այդ պատկերն ըստ մեր հեքիաթների՝ ընդհանրապես ճիշտ է գծված։ Վիշապներն այդ նկարագրով՝ չար են—հրեշ, վիշապ օձ, առևանգող, կատաղի պահապան աղբյուրների։ Բայց ինչ որ բերված է Բ. Պիոտրովսկու կողմից, այդ ամենից բնավ չի երևում հայկական «վիշապի կերպարն իբրև պտղաբերության և ջրի աստվածություն»։ Հետո էլ այդ չի հիմնավորվում։ Իսկ մենք պարտական չենք նրա այդ լոկ խոսքին հավատալու։ Եվ զարմանալի է, թե ինչպես հեղինակը չի նկատում, որ այդ ամենակարևոր հետևությունը լոկ խոսքով է ասում։

Մի անգամ որ չկա հիմնականը—վիշապն իբրև «պտղաբերության ու ջրի աստվածություն», ապա իմ թեմայի տեսակետով, այլևս արժեք չունին Բ. Պիոտրովսկու մյուս բոլոր ասածները։ Բայց և այնպես տեսնենք այդ ևս՝ իմանալու համար, թե ինչպես են վարվում և դատում գիտական շարադրությունների մեջ։

12. Հեղինակն անմիջապես (եր. 19) շարունակում է. «Պատահական չէ, որ քարոզիչ Եզնիկին հարկ է եղել՝ հերքելու ժողովրդական պատկերացումները վիշապների մասին. «Եւ ոչ վիշապք զտոհմականս արդեանց կրեն, և ոչ զրաստ փոյ նոցա՝ եթէ զարդիւնս ի կալոյ ուրեք կրիցեն, և ի զուր է կալ կալն ասել ումեք ի կալս և ոչ առ ա՛ռ»։ (Թարգմանությունը բերված է վերևում, հատված 7, II)։

Բ. Պիոտրովսկին բերելով Եզնիկից այս հատվածը ռուսերեն լեզվով, իսկույն եզրակացնում է. «Այս ցիտատի մեջ վկայված են այն զոհաբերությունները, որ վիշապներին անում էին կալում ցորեն ծեծելիս, զոհաբերություններ, որ հասկացվում էին իբրև միջոց փութը շարժելու վիշապների, որոնք «ծծում հանում են» (высасывают) արտերի պտղա-

բերությունը»։ Իսկ ըստ Յա. Սմիռնովի (եր. 60)՝ իբր Եզնիկի գրքից իմացվում է, «որ եթե բարի կամքով մի քանի հատիկներ չձգեն նրանց [վիշապներին], նրանք կարող են ոչ քիչ վնաս բերել հողագործին և նրա անասունին»։ —Ուրեմն «պտղաբերության ապավածություն» վիշապին իբր ըստ Եզնիկի զոհաբերություն էլ են անելիս եղել։

Դրա էլ պարտական չենք հավատալու։

Մինչ «պտղաբերության և ջրի ապավածությունը» վիշապների համար լոկ խոսքով է ասված, այս երկրորդը, իբր ըստ Եզնիկի «զոհաբերությունը», արդյունք է Եզնիկի գրածի սխալ թարգմանության և աղճատման ու հայ ժողովրդական հավատքին անծանոթ լինելուն։ Ի՞նչ է այդ սխալն ու աղճատումը։

Եզնիկը հերքման մեջ ասում է. «Վիշապները բերքը չեն կրում, ոչ էլ նրանք գրաստ ունեն, որ բերքը կալից կրեն որևէ տեղ. ուստի զուր է, որ կալերում կա՛լ, կա՛լ (=բռնի՛ր, բռնի՛ր) են ասում և ոչ՝ ա՛ռ, ա՛ռ»։ Այս հատվածի վերջին մասը թարգմանված է այսպես. Напрасно некоторые говорят на гумне: прими, прими, или: возьми, возьми.— Զուր է, որ ոմանք կալում ասում են՝ ընդունի՛ր, ընդունի՛ր կամ՝ ա՛ռ, ա՛ռ: Նախ՝ «կա՛լ, կա՛լ»—«բռնի՛ր, բռնի՛ր» բառերը սխալ թարգմանած է прими, прими—«ընդունի՛ր, ընդունի՛ր», գրաբարում՝ «ընկալ»։ Ապա՝ կատարված է մի աղճատում. բնագրի «և ոչ» բառերը դարձրած է или— «կամ»։ Եվ այսպիսի քմահաճո փոփոխություններով դուրս են բերել, թե վիշապին բան են տալիս և ասում են, որ նա ընդունի։ Ուրեմն և «զոհաբերություն»։

Ի՞նչ է եղել այդ հավատալիքը։ Մի 30—40 տարի առաջ (գուցե և մինչև օրս) կային գյուղացիներ, որոնք ցորենի խուրձերը կալերում, հաճախ և խոտի խուրձերը կտուրներին, դեզ դնելիս, և ցորենը կալում մաղելիս, խուրձը կամ ցորենի հատիկները մեկ ուրիշին տալու ժամանակ զգուշանում էին՝ իրենց աշխատակիցներին ասել «առ», այլ ասում էին «կալ»։ Եվ այսպես նույնիսկ այն բարբառների մարդիկը, որոնք սովորաբար չէին գործածում «կալ» (=բռնի՛ր) բառը։ Այդպես վարվողները բացատրում էին, թե չարունքը կանգնած է լինում խուրձը կամ ցորենն ուրիշին տվողի կշտին. եթե «ա՛ռ» ասենք, կկարծի, թե իրեն ենք ասում, կառնի, կտանի։ Իսկ երբ «կա՛լ, կա՛լ» ասենք, կկարծի, թե իրեն համար ենք ասում՝ «բռնի՛ր, բռնի՛ր», կվախենա, կթողնի, կփախչի։—Ուրեմն «կա՛լ, կա՛լ» և «ա՛ռ, ա՛ռ» ասում էին ոչ թե խոսքն ուղղելով վիշապին, այլ կալում աշխատակիցները՝ միմյանց։ «Կա՛լ, կա՛լ» ասելը ոչ թե «զոհաբերություն» էր, այլ վիշապից պաշտպանվելու մի միջոց, ինչպես գերմանական միթոլոգիայի մեջ ասում են՝ մի abwehr, որով քշում, փախցնում էին վնասատու վիշապին։ Տե՛ս և Ալիշանի «Հին հավատք», եր. 171. «Մեծ վնաս կ'ըներ [վիշապը], արտորեից բերքը և հունձը հափշտակելով... Վախկոտ մշակք այլ զանոնք փախցնելու համար՝ կա՛լ, կա՛լ կոռային»։ Ուրեմն Ալիշանը դարձյալ շատ ճիշտ հասկացել է Եզնիկի գրածը։

13. Վիշապն իր արարքներով ներկայանում է իբրև վնասատու, չար դեմոն, մի հրեշ։ Բայց, մտածում են, որպեսզի Գեղամա լեռների «Վիշապներ» կոչված արձանները նրան վերաբերեին, հարկավոր էր, որ այդ դեմոնը ոչ միայն «ջրի աստվածություն» լիներ, և նրան «զոհաբերություն» անելիս լինեին, այլև որ այդ «հրեշը» բարի լիներ։ Ուստի Բ. Պիոտրովսկին գրում է, որ «վիշապը հանդես է գալիս իբրև չար էակ», այդ «կարելի է և հակասում է նրա սկզբնական կերպարին» (եր. 27)։

Հիմա հարց. ի՞նչպես է եղել, որ սկզբնապես «բարին» չարացել է, չար է դուրս գալիս և հին և նոր հավատալիքների մեջ։ Բացատրությունը պատրաստի և շատ հեշտ է Բ. Պիոտրովսկու համար (եր. 19)։ «Պտղաբերության հին աստվածների, վիշապների դառնալը չար հրեշներ [նկատեցե՛ք, որ վիշապներն արդեն «պտղաբերության աստվածներ» են։ Մ. Ա.], դա վիճակն է շատ հեթանոսական աստվածությունների, որոնք շարունակում են ապրել և քրիստոնեական միջավայրում, այն հեթանոսական աստվածությունների, որոնց հետ պետք է կռվեր քրիստոնեությունը»։

Մեղքը քրիստոնեության վրա ձգելուց առաջ՝ պետք էր ցույց տալ, որ քրիստոնեությունից առաջ վիշապները բարի են եղել։ Բայց ինչ որ նա գրում է վիշապի մասին, դրանից բնավ չի երևում վիշապ դեմոնի բարությունը։ Տեսնենք այդ։

14. Նա հիշում է, որ Վահագն աստվածը հաղթում է վիշապներին, և դա, ըստ Բ. Պիոտրովսկու (եր. 24) է «բարու հաղթություն չարի վրա, լույսի հաղթություն խավարի վրա և արեգական աստուծու հաղթություն սանդարամետի դեմոնի վրա»... Եվ այսպես՝ այդ կարծեցյալ «բարի աստվածը», վիշապը, ըստ Բ. Պիոտրովսկու, չար դեմոն է, խավար, սանդարամետի դեմոն, այն էլ վիշապաքաղ Վահագնի մի հին առասպելի մեջ։

Մի՛ գուցե Բ. Պիոտրովսկին կարծում է, թե Վահագնի առասպելի մեջ վիշապները քրիստոնեության ազդեցությամբ վերածվել են չար ոգիների։ Այդ դեպքում, նրան պիտի հիշեցնեմ, որ քրիստոնեությունից շատ դարեր առաջ հնդկական Ռիգվեդայի մեջ Ինդրա Վերեթրագնա աստվածը կռվում է չար ոգիների դեմ, որոնք փչացնում են բնությունը, չեն թողնում, որ անձրև գա։ Նա «ծնվելուն պես բոցերի միջից վազում է իր ամենաչար թշնամու—Վրտրայի վրա (ամպ, ամպի անձնավորում, որ հաճախ ներկայանում է իբրև վիշապ) և կռվելով հաղթում ու սպանում նրան»։ Եվ այդ վիշապ հրեշը ոչ թե «աղբյուրների պահապան» բարի աստված է, այլ, ընդհակառակն, նա նստում երկնային ջրերի վրա և փակած է պահում այդ ջրերը. երկնային ծովի առաջը կտրում է, որ անձրև չգա»։ «Վրտրա նշանակում է նաև «արգելք», «բռնել ծածկելը»— անձրևի և պտղաբերության արգելք, հատկապես երաշտի ժամանակ. Հաճախ նա կոչվում է իր մականունով Ահի—օձ»։ Ամպրոպային Ինդրան նրան սպանելով՝ անձրև է բերում։

«Այս հզոր Ինդրան դուրս քշեց ջրերի ալեծուփ հոսանքը, վիշապասպանը մոտ վարեց ծովը, տեսանելի դարձրեց արեգակը, գտավ արջառը. մի գիշերվա մեջ կատարեց նա օրերի գործը»[1]։

Ինդրայի «հատուկ բնական արարքն այն է, որ նա հաղթահարում է երաշտի դեմոնին», ինչպիսին հանդիսանում է Վրտրան, նա «անձրևի աստված» է և տալիս է անձրև ու արեգակ։

Ինդրայի համապատասխան հայկական աստվածն է Վահագն, որ, ինչպես Ինդրան է, երկնքի ու երկրի որդի, ծովածին, հրամազ, բոցամորուս, արեգակնաչյա, խարտյաշ մի պատանյակ։ Մեր այս աստուծու անունն անգամ նույնն է, ինչ որ Ինդրայի մակդիրը՝ «Վերեթրագնա», որ նշանակում է «վրտրասպան»։ Այդպես Վերեթրագնա կոչվել է և իրանական մի աստված, որ և իրանացիներից անցել է հայերին և հնչափոխությամբ դարձել է «Վահագն»։ Հնումն, հարկավ, դեռ կենդանի է եղել այդ աստուծու անվան նշանակությունը, որ հայերեն թարգմանել են «վիշապաքաղ», որ բառացի նշանակում է «վիշապ հանող», «վիշապ վեր քաղող», «վերացնող»։ Այս մակդիրը ցույց է տալիս, որ Վիշապաքաղ Վահագն աստուծու կռիվը վիշապների դեմ մտածվել է ըստ հայկական ժողովրդական հավատալիքների իբրև «վիշապ հանել»։ «Վիշապ հանողը», «վիշապ վեր քաղողը», «վիշապը վեր օդը քարշողը» եղել է, ուրեմն, Վահագն աստվածը։ «Պարսից Վերեթրագնան իբրև ամպրոպային աստված, ինչպես տեսանք, ներկայանում է բազմազան կերպարանքներով—իբրև գեղեցիկ, փայլուն պատանյակ, իբրև ցուլ և այլն։ Նույնպես Տիշտրիան, իրանական ամպրոպային աստվածը, երևում է գեղեցիկ պատանյակի, արջառի—«սպիտակ ոսկեղջյուր եզան»[2] և ձիու կերպարանքով։ Ինդրան էլ հաճախ երևում է իբրև ցուլ։ Ցուլի կռիվը վիշապի հետ կա և գերմանական առասպելաբանության մեջ։ Նույնը եղել է և հայկական առասպելներով։ Հիշենք Եզնիկի հերքումը. «Եթե այնպիսի վիշապը վեր բարձրացվի (վերացվի), այդ կլինի ոչ թե կարծեցյալ եզներով»... Կնշանակի՝ վիշապ վերացնողը մտածվել է մեզանում էլ իբրև եզ, ցուլ[3]։

Հիմա, ինչպես Վերեթրագնա Ինդրայի հակառակորդը, Ահի, այսինքն՝ օձ, վիշապ Վրտրան չար է և երկնային ջրերը խափանող և այդպես ոչ թե քրիստոնեության ազդեցությամբ, նույնպես և Ինդրայի համապատասխան Վիշապաքաղ Վահագնի հակառակորդ վիշապները եղել են չար, ճիշտ ինչպես չար են և մեր հեքիաթների մեջ «աղբյուրների կատաղի պահապան», ջրարգել վիշապները։ Այսպես և մեր ժողո-

---

[1] „Der Rigweda", Übers, v. Ludwig, II, 492, 2.

[2] „Lehrbuch der Religionsgeschichte", von P. D. Chantepie de la Saussaye, Tübingen, 1905, II, էր. 185։

[3] Վահագնի մասին տեսնել Մ. Աբեղյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները», Վաղարշապատ, 1901, էր. 96—175։ Այս ուսումնասիրության մեջ Վահագն բացատրված է իբրև ամպրոպային աստվածություն։ Այստեղ և աղբյուրները։

վրդական վեպի մեջ չար է Կանաչ քաղաքի վիշապը, որ աղբյուրի ջուրը կտրում և չի թողնում, որ ջուր գա քաղաքը։ Ինքն իսկ Բ. Պիոտրովսկին հիշելով այս վերջին առասպելը՝ գրում է (եր. 21), թե այդ «վիշապը հանդես է գալիս իբրև լեռներում ապրող մի հրեշ, որի կամքից է կախված քաղաքի ջրի մատակարարումը»։ Ուրիշ տեղ (եր. 23) այս միևնույն վիշապի համար նա գրում է, թե «երևան է գալիս իբրև չար դեմոն, որին սպանում է Սանասարը»։ Այս չար դեմոն վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե Ինդրայի հակառակորդ վիշապը, որ արգելում է երկնային ջրերի հոսանքը դեպի երկիրը։

Ի՞նչն է կազմում մեր Վեպի մեջ մնացած այս հետաքրքիր առասպելի հիմքը բնության օդերևույթից և մարդկային հասարակական կյանքից։—Աղբյուրի ջուրը ջրազուրկ լեռնային վայրերում անհրաժեշտ պահանջ է։ Երկրի ուժեղները ոչ միայն մեր օրերում, այլև ամենահին դարերից, բռնությամբ տիրել են այդպիսի ջրերին և առանց զոհաբերության չեն թողել, որ ուրիշներն օգտվեն դրանցից։ Ահա այդ վիշապի նախատիպը, որ չի կարող բարի լինել։ Դրա անդրապատկերումն է և առասպելական աշխարհի երկնային աղբյուրի ու ծովի առաջը կտրող օդերևութային վիշապը։ Երաշտի ժամանակ երևակայել են, թե երկնքում վիշապը կտրում է երկնային ջրերի, անձրևի առաջը, մինչև որ մարդկանց բարեկամ ամպրոպային բարի աստվածը հաղթում է այդ չար դեմոնին և մարդկանց ուղարկում է անձրև։

Այսպես ուրեմն, ջրի ճովանավոր պաշտպանը ոչ թե ջրարգել վիշապն է, այլ վիշապասպան աստվածը կամ հերոսը, մեր առասպելներով, Վահագն Վիշապաքաղ և Սանասարը Ծովածին։ Եվ այդ «կատաղի վիշապը» չի հանդիսանում այն, ինչ Բ. Պիոտրովսկին (եր. 30) լոկ խոսքով անվանում է՝ «հայկական վիշապի, աղբյուրների պահապանի կերպար»։ Դա ջրախափան չար վիշապի կերպարն է:

Մեր ժողովրդական Վեպի մեջ մի երկրորդ վիշապ էլ կա, Պղնձի քաղաքի վիշապը ծովի մեջ։ Ծովային Սանասարը մտնելով ծովի տակ, նրա բերանից հանում է թանկագին ակը, «ակն ու արեգակն աղջկա» սիմվոլը, որով և ազատում է Դեղձուն-Ծամ աղջկան հմայքից, վիշապ քամին բարձրացնելով և անձրև բերելով քաղաքը։ Դա ամպրոպային կռիվն է վիշապի դեմ՝ մի ուրիշ պատկերով և քիչ մթնացած։ Այդ մասին ես ուրիշ տեղ մանրամասն գրել եմ[1]։ Այս վիշապն էլ հիշում է Բ. Պիոտրովսկին (եր. 22), «վիշապ քամին», որ է փոթորիկը, «վիշապ հանելն» սխալ թարգմանելով «վիշապի քամի»։ Այս վիշապն էլ ըստ Բ. Պիոտրովսկու չար է։ Նա գրում է. «Այստեղ էլ վիշապը հանդես է գալիս իբրև մի ճրեշ, ջրի հետ կապված, իբրև ջրային տարերքի անձնավորում»։

15. «Հայկական լեգենդաների ու զրույցների մեջ վիշապները,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին (եր. 24 հտն.), հաճախ խառնվում են և ուրիշ

[1] «Հայ ժողովրդական վեպը», Թիֆլիս, 1908, եր. 167—169։

չար ոգիների հետ, մասնավորապես քաջերի հետ (с каджами): Այսպես՝ Մովսես Խորենացին գրում է, թե վիշապներ են ապրում «ազատ Մասիսի», այսինքն՝ Արարատի վրա. բայց նրա «Հայոց պատմության» մեջ մի ուրիշ տեղ Մասիսը բնակավայր է քաջերի, որոնց անունը, ի դեպ ասել, նույնն է Աժդահակ անվան առաջին մասի հետ, այսինքն «Աժդ» կամ «Աղժ» (Ажд или Адж)...

Նախ՝ կարծես, Բ. Պիոտրովսկին այնպես գիտե, թե թույլատրված չի եղել, որ միևնույն լեռան վրա և վիշապներ ապրեն և քաջքեր։

Ապա՝ այդ ի՞նչ ստուգաբանություն է և ինչի՞ համար։

Որովհետև նա ասում է, թե վիշապները «խառնվում են» քաջքերի հետ, ուստի նրան հարկավոր է, որ «քաջ(ք)» անունն էլ նույնանա «վիշապ» անվան հետ։ Բայց ինչպե՞ս։— Նա գիտե, որ հայերենում «աժդահակ» անունը նշանակում է «վիշապ»։ Եվ ահա՛ նա այդ նույնացման համար առնում է «աժդահակ» (=վիշապ) անունը, այն էլ այդ անվան սկզբի մասը՝ «աժդ» (ажд)։ Հետո՝ որովհետև հայերենի «ջ» տառը ռուսերենում գրում են дж (=դժ), նա «աժդ» (ажд) մասի բաղաձայնները շուռ է տալիս, դարձնում «աղժ» (адж)=«աջ»։ Այնուհետև նա «քաջ» բառի սկզբի «ք» տառը լռելյայն դուրս է ձգում, որ մնա «աջ»=адж: Ապա ուրեմն, եզրակացնում է նա,—քաջ=աջ=աղժ=աժդ=աժդ(ահակ) =վիշապ։

Բ. Պիոտրովսկին «Բյուրասպ» Աժդահակի մասին խոսելիս՝ սխալվում է, թե «բոլորովին անկասկած է, որ Բյուրասպը դա Զոհակն է, որ նկարագրել է պարսիկ բանաստեղծ Ֆիրդուսին, որ և ավելի վաղ իրանական բնագրերում կոչվում է Աժդահակ, այսինքն դրակոն»։

Եթե Բ. Պիոտրովսկին նայեր միայն Հյուբշմանի «Հայերենի քերականությունը» (եր. 32), կիմանար, որ Աժդահակ անունը պարսկերենից է անցել հայերին, որ դա կազմված է երկու բառից՝ Աժի Դահակա=Վիշապ Դահակ (աժի=օձ, իժ, վիշապ), որ Դահակ անունն է արաբական ձևով դարձել Զահակ, Զոհակ։ Ապա դարձյալ՝ նա կիմանար, որ «Բյուրասպ» անունը ոչ թե «Զոհակ» անունն է, ոչ էլ Աժդահակ, այլ մի ուրիշ բառ է. «Բյուրասպ» նշանակում է «բյուրաձի», բյուր ձի ունեցող։ Դա Աժի Դահակայի մակդիրն է։ Ուրեմն «Բյուրասպ Աժի Դահակա»=բյուրաձի Օձ Դահակ։ Եվ վերջապես՝ նա այն էլ կիմանար, որ նոր պարսկերենում է Աժդահակ անունը «աժդահա» ձևով ստացել «վիշապ» նշանակությունը, ինչպես և հայերենում, ըստ Խորենացու, Աժդահակ անունը նշանակում է Վիշապ։

Արդյոք բարի՞ վիշապ է Աժդահակը։— Բ. Պիոտրովսկուն ծանոթ է Աժդահակի և Հրուդենի առասպելն ըստ Մ. Խորենացու։ Ուրեմն նա գիտե, որ այդ վիշապն էլ չար է։ Եվ նա չար է ոչ թե քրիստոնեության ազդեցությամբ, այլ Ավեստայի մեջ։ Աժի Դահակը, որին չար ոգին ստեղծել է մարդկային ազգը ոչնչացնելու համար, երեք-գլխանի մի վիշապ է, երեք բերանով և վեց աչքով։ Դիցազն Ֆրեդունը (ըստ Մ. Խորե-

Նացու՝ Հրուդեն) հաղթում է այդ չարին Կավե դարբնի օգնությամբ և շղթայում Դմավենդ սարի վրա։ Նրա արյունը կաթկթում է գետին. երբ նա ցնցվում է, երկրաշարժ է լինում։ Աժդահակն այսպես պիտի մնա մինչև աշխարհի վերջը, երբ պիտի արձակվի և կես օրվա մեջ շատ շատ չարիք պիտի գործի աշխարհում[1]։ Աժի Դահակա նույնն է, ինչ որ վեդայական Ահիս Դասակա ամպրոպային օձը, վիշապը։ Նրան հաղթողն ու կապող Ֆրեդունը, հին ձևով Թրայետաոնա, նույնն է, ինչ որ հնդկական Տրիտա աստվածը, որ Ինդրայի օգնականներից մեկն է վիշապների դեմ կռվի մեջ։

Բայց շարունակենք։

Էլ ինչո՞վ է Բ. Պիոտրովսկին ապացուցում, թե վիշապները «խառնըվում են» քաջքերի հետ։—Նա դրա համար մեջ է բերում Արտավազդի բռնվել ու կապվելը քաջքերից Մասիսում, ապա Վարդանի հաղորդածը, թե «քաջքերն ու վիշապները կապած պահում են... հայոց թագավոր Արտավազդին Մասիսում», և թե «ըստ Եզնիկի՝ Արտավազդին բռնող կապողները վիշապներ են»։ Հետո բերում է նույն խսկ Շիրակի զրույցը և վերջը, գնում հասնում է վրացական և հյուսիս-օսական Ամիրանի զրույցին։ Այդ ամենը, այդ արտագրսանքը, հարկավ, ոչ մի կապ չունի «Վիշապներ» կոչված ձկնակերպ արձանների հետ. այն էլ չի ապացուցում, թե վիշապները «խառնվում են» քաջքերի հետ։ Բայց տեսնենք։

Քաջքերն ու վիշապները ոչ թե «խառնվում են», այլ միևնույն օդերևույթից ծագած լինելով՝ մի քանի նման գծեր ունեն. բայց և այնպես այդ երկուսը բնության տարբեր դեմոններ են։ Վիշապներն էապես կենդանակերպ դեմոններ են։ Քաջքերը մարդակերպ են և նայելով իրենց օդային բնությանը՝ մերթ ագեղ են, վնասակար ու չար, փսկապես չարաճճի, ուստի կոչվում են նաև՝ չարք, չարունք. մերթ գեղեցիկ են, օգտակար ու բարի, ուստի կոչվում են նաև՝ մեզանե լավեր, մեզնե աղեկներ, աղեկ մանուկ: Նրանց անունը հենց՝ քաջ՝ հին հայերենում նշանակում է՝ լավ, աղեկ։ Քաջքերն իրենց բնավորությամբ և առասպելներով նույնանում են գերման էլբերի և հնդկական ռբհուների հետ[2]։

Ապա՝ պետք է իմանալ փակված Արտավազդի բնավորության երկուությունը։ Ըստ Եզնիկի նա բարի է, դիցազն է, թագավորազն. հայերը սպասում են, որ նա մի օր ելնի և տիրի աշխարհին։ Ուստի և նրան կապած պահողները չար վիշապներ են։ Ըստ Մ. Խորենացու այդ կապված Արտավազդն ինքը դև կամ վիշապ է։ Վիպասանները հավա-

1 Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, եր. 361։ Այստեղ կարելի է գտնել և այս առասպելի պատումները հայերի և ուրիշների մեջ և Արտավազդի մասին։ Տե՛ս նաև P. D. Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1905, II հատոր, եր. 180, 181 հտն.։

2 Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները Մ. Խորենացու «Հայոց Պատմության» մեջ, եր. 368—376։

տացել են, թե «վիշապազունք գողացան զմանուկն Արտավազդ և դեւ փոխանակ եդին»։ Ուրեմն Արտավազդն Արտաշես թագավորի որդին չէ։ Հին և մինչև մեր օրերը հարատևող հավատալիքով չար ոգիները գողանում տանում են մարդկանց երեխաներին և տեղը դնում են իրենց երեխաներին։ Արտավազդն, ուրեմն, վիշապազն է, վիշապ է։ Ուստի և այդ վիշապ Արտավազդին կապողները քաջքերն են։ Իսկ քաջքերն, ինչպես ասացի, համապատասխան են հնդկական ռբհուներին, որոնք գործակցում են Ինդրային, երբ սա կապում է վիշապին։ Կնշանակի՝ Արտավազդի առասպելի մեջ, նայելով դրա վարիանտներին, մնում են երկու շատ հին առասպելներ, մեկը՝ բարի ոգու կապվելը չարերից—վիշապներից, մյուսը՝ չար ոգու կապվելը բարիներից։ Ահա թե ինչից է առաջանում, որ Արտավազդին կապողները մի տեղ, Խորենացու մեջ, քաջքերն են, մի ուրիշ տեղ, Եզնիկի մեջ, վիշապները։ Այդ հին առասպելի մեջ էլ, ուրեմն, վիշապները չար են, և այդպես են ոչ թե այն պատճառով, որ «խառնվում են և ուրիշ չար ոգիների հետ», ինչպես գրում է Բ. Պիոտրովսկին։

16. Էլ ինչո՞վ է Բ. Պիոտրովսկին ապացուցում, թե վիշապները քրիստոնեության ազդեցությամբ են չար դարձել։ Նա (եր. 19 հտն.) գրում է, թե քրիստոնեության «Այդ կռիվը [հեթանոսության դեմ] անհրաժեշտ է եղել դարձյալ և նրանով («դարձյալ և»! իբր առաջ մեկ հիմք բերել է։ Մ. Ա.), որ քրիստոնեական պաշտամունքի տեղերից շատերն առաջ եղել են վայրեր հեթանոսական պաշտամունքի, որ շատ երկար չի մեռել՝ շարունակելով ապրել մի փոքր փոփոխված ձևով։ Այդ տեղերից շատերը կապված են օձերի ու վիշապների հետ... Այսպես՝ Մուղնին, Մոզե վիշապի պաշտամունքի հին տեղը, դարձրած է վիշապամարտ Սուրբ Գևորգի վանք»։— Այս մասին քիչ հետո. նախ հետևյալները։

1. Կիրակոս Գանձակեցին պատմում է (ես բերում եմ բնագիրը), թե Հովհան Օձնեցին «շինէ եկեղեցի մեծ ի գիւղն իւր Օձուն... և իւր ընտրեալ տեղի բնակութեան սակաւ մի ի բացեալ ի գիւղէն՝ անդ դադարէր։ Եւ եղև օր մի՝ զի յաղօթս էր սուրբն՝ երկու վիշապք ահագինք յարձակեցան ի տեղին, ուր կայանքն առաքինւոյն. և տեսեալ պաշտօնէին նորա՝ զարհուրեցաւ, աղաղակեաց առ սուրբն օգնել։ Եւ սուրբն կնքեաց ընդդէմ նոցա, և առ ժամայն քարացան, և են մինչև ցայսօր. և ջուր բղխեաց ի պորտոյ վիշապին և բժշկութիւն է ամենայն օձահարի»[1]։

Շատ պարզ է, որ այս զրույցը հորինված է Հովհան Օձնեցուն փառավորելու համար։ Վիշապները, մեծ օձերն, այստեղ մեջ են եկել Օձուն գյուղի անվան հետ կապված։ Բ. Պիոտրովսկին հիշում է այս զրույցը, Կիրակոս Գանձակեցուն դնելով 6-րդ դարում, փոխանակ 13-րդ դարի,

---

[1] «Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցւոյ», Տիֆլիս, 1909, եր. 66։

և իբր թե տաճարն է Օձուն կոչվել. «Օձ տերմինը պահվել է նաև **Օձուն տաճարի** (արդի Ուզունլար գյուղում) անվան մեջ», գրում է նա։ Նա տաճար է դնում, որովհետև նրան հարկավոր է «քրիստոնեական պաշտամունքի տեղ», որ առաջ «կապված է եղել օձերի ու վիշապների պաշտամունքի հետ»։ Պետք էր դիմել իսկական աղբյուրին և այդպիսի ինքնահնար բաներ չասել գիտական ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի հրատարակած գրքույկի մեջ։

2. Դարձյալ՝ թե Տարոնի Օձ, Վիշապ անունով քաղաքները եղել են օձերի պաշտամունքի տեղ և «միաժամանակ հայտնի են եղել և իբրև քրիստոնեական պաշտամունքի վայր», ինչպես գրում է Բ. Պիոտրովսկին,— այդ կասկածելի նորություն է։ Պետք էր այդ նորության աղբյուրը հայտնել։ Օձ, Վիշապ քաղաքները հիշված են Հովհան Մամիկոնյանից, բայց նրա գրքի մեջ այդպիսի բան չկա։ «Օձ քաղաքի հետքերը, ավերակները, ինչպես նաև անունն ալ կան ցայսօր, և քանի մի տուն ալ բնակիչ ունի մեջը իբրև գեղացի», գրում է Սրվանձտյանցը (Գրոց Բրոց, էջ 91), բայց չի հիշում, թե դա հեթանոսական կամ քրիստոնեական սրբավայր եղած լինի։

3. Ապա դարձյալ՝ Աշտարակ գյուղի անունը Աժդահակ անվան հետ կապելով՝ գրել, թե «Աշտարակի **տաճարը** նույնպես շինվել է Աշտարակ—Աժդահակ վիշապի մեհյանի ավերակների վրա»... այդ էլ պարտավոր չենք ընդունելու։ Լոկ հնչյունական նմանությունը և Ն. Մառի անունը հիշելով բավական չէ այդպիսի բան ասելու համար։ պետք էր պատմական հիմք ցույց տալ և գոնե Մառի հիմնավորումը բերել։

4. Հապա Օշական գյուղը նույնպես լոկ խոսքով համարել «դրակոն Վիշապի [հենց այսպես՝ дракона Вишапа. Մ. Ա.] պաշտամունքի տեղ», որ իբր հետո «քրիստոնեական լեգենդայով դարձել է հայերեն տառերը գտնողի հանգստավայրը», այդ արդեն կնշանակի՝ կամ անտեղյակ լինել Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտ Կորյունի գրածին, կամ չհավատալ նրան։ Բայց ի՞նչ հիման վրա։ Անշուշտ, մենք այս դեպքում էլ պարտավոր չենք հավատալու Բ. Պիոտրովսկու լոկ խոսքին։

5. Եվ վերջապես՝ նա հիշում է «Վիշապաձոր» անունով վանք Այրարատում։ Դա պարզապես ձորի անուն է, որով կոչվել է այնտեղի վանքն իբրև վիշապաձորի վանք։

Հայաստանում շատ տեղեր և լեռներ ու ձորեր կան և եղել են, որոնք կրում են օձի անուն, ինչպես՝ «Օձտեղ ի Բաբերդ, Օձաբերդ ի Գեղարքունիս, Օձի գետ այնոր մոտ, Օձուն ի Ձորափոր, Օձուն յԱպահունիս, Օձձոր ի Մարանդ, Օձնի ի Կարին և այլն» (Ալիշան, Հ. հ.)։ Կարելի է և ավելի երկայնել դրանց շարքը։ «Ընդհանրապես քարայրերու համար կվիպեն, թե վիշապի բույն է և հազարավոր օձեր կլինին այնտեղ»[1]։ Այդ տեղերն իրենց անունները ստացել են իրական օձերից։ Դրանցից

1 Սրվանձտյանց, Գրոց Բրոց, եր. 44, 94 և այլն։

և ոչ մեկի համար հայտնի չէ, թե օձի պաշտամունքի վայր եղած լինեն։ Մեկ տեղի համար միայն Բ. Պիոտրովսկին, ոչ թե այս խնդրի, այլ Մանասարի վեպի կապակցությամբ, գրում է իբրև «Հայ պատմագիրների տեղեկություն, թե 4-րդ դարում հայերը պաշտել են վիշապներ, որոնց մեջ բույն են դրել դևեր, և այդ վիշապներին տղաներ և աղջիկներ են զոհ բերել» (եր. 22)։ Դիմենք բուն աղբյուրին։

Մ. Խորենացուն վերագրված «Պատմութիւն Հռիփսիմեանց» գրվածքի[1] մեջ Անձևացոց երկրի քարայրներից մեկի համար կա հետևյալը. «Եւ յայրս քարին որջացեալ կային վիշապք երկու, դիւացեալք և սևացեալք, որոց աղջիկ կոյս և պատանիս անմեղս զենուին... Եւ ի մէջ խորաձորոցն օձք և կարիճք լի թիւնաւոր մահաբերին լցեալք... Եւ նոքա ընդ մէջ ձորոյն անցեալ, օձք մարմնաւորք քարացեալք կան մինչև ցայսօր»։

Դա օձապաշտություն է, իրական մարմնավոր օձերի պաշտամունք, որ ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մեջ, կապված է եղել նախնիքների պաշտամունքի հետ։ Դրա մնացորդները մինչև վերջերս էլ դեռ կային Հայաստանի մի քանի կողմերում հայերի մեջ։ Այն ծառերի առաջ, որոնց փչակներում օձեր էին կենում, խունկ էին ծխում, ինչպես իրենց նախնիքների գերեզմանների մոտ, օձերին աքաղաղներ էին զոհ բերում, ինչպես սրբերի դռանը, և խնդրում, որ իրենց պաշտպանեն ուրիշ օձերից և նմաններից[2]։

Ինչ էլ լինի, ոչ հիշյալ զոհաբերությունն օձերին Անձևացոց երկրում, ոչ Օձուն գյուղի անունը, ոչ էլ Օձ, Վիշապ քաղաքների անունները, Վիշապաձոր և մյուսները՝ Մուղնի, Աշտարակ, Օշական իրենց «տաճարներով» այնպես, ինչպես բերում է Բ. Պիոտրովսկին, բնավ չեն ցույց տալիս, թե վիշապ դեմոնը իբր հետագայում քրիստոնեության ազդեցությամբ է դարձել չար հրեշ։ Հեղինակն ինչ որ գտել է օձ վիշապների մասին, անգամ մարք-օձեր, մեջ է բերել, այն էլ ոչ անմիջապես հայկական աղբյուրներից և ոչ էլ ընդհանրապես հիշելով իր աղբյուրները։ Մի փոքր կանգ առնենք նրա հիշածներից Մուղնի անվան վրա։

«Մուղնին, Մոգե վիշապի պաշտամունքի հին տեղը, դարձրած է վիշապամարտ Սուրբ Գևորգի վանք»,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին։ Ենթադրենք, թե դա պատմական իրականություն է. բայց մի՞թե դա ապացույց կլինի, թե քրիստոնեությունից առաջ վիշապները բարի ոգիներ են եղել։ Ինչո՞ւ չէր կարող Սուրբ Գևորգը չարերի դեմ կռվել, արդյոք այդ ավելի հավանական չէ՞։

Այդ վիշապամարտ Սուրբ Գևորգին իր վանքերով՝ նա հետո էլ (եր. 29) մեջ է բերում իբրև վկայություն վիշապների բարի եղած լինելուն։ Բայց միաժամանակ նա նույն էջի վրա բերում է այդ Սուրբ Գևորգի

[1] «Մովսէս Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, եր. 301 հտն.։

[2] Տե՛ս *M. Abeghian,* Der arm. Volksglaube, եր. 74 հտն. Der Schlangenkultus (օձապաշտություն)։

նախատիպի կռիվը չար ուժերի անձնավորում օձերի դեմ։ Նա գրում է. «Կորանի գերեզմանոցում օձը... պատահում է իբրև չար ուժի անձնավորում։ Քրիստոնեական թվականությունից առաջ առաջին հազարամյակի սկզբին վերաբերող մի կացնի վրա կա յոթն օձերի գծագրություն, որոնց դեմ կռվում է մարդը նետ-աղեղով։ Դա հնագույն նկարագրումն է այն լեգենդայի, որի մեջ հերոսը կռվում է յոթն օձերի հետ, որ և հետո մտել է Ամրանի վեպի մեջ, մի լեգենդա, որ ցույց է տալիս արեգակնային, երկնային աստվածության կռիվը սանդարամետի չար ուժերի հետ»։

Ահա հենց ինքը Բ. Պիոտրովսկին ապացուցեց, որ քրիստոնեությունից շատ առաջ չար է եղել օձ-վիշապը, որի դեմ կռվում է Սուրբ Գևորգը։ Այս վիշապամարտ Սուրբը միայն փոխանորդն է հին օձամարտի, այն «երկնային աստվածության», որ կռվում է չար օձերի դեմ, և որի գծանկարն էլ բերել է Բ. Պիոտրովսկին իր գրքի մեջ։

Մի փոքր էլ ես արտազբոսանք անեմ։ Գուցե «շատ հազար տարիներ առաջ» վիշապն իբրև մի բարի ոգի պաշտվել է որևէ ժողովրդից, և հետագայում նրան պաշտող ժողովրդին թշնամի ժողովրդի կողմից փոխվել դարձել է չար։ Այդ հնարավոր է. այդպիսի երևույթներ կան առասպելաբանության մեջ։ Բայց այդ խնդիրն այստեղ մեզ համար կարևորություն չունի։ Վիշապը մեզ ծանոթ բոլոր ավանդություններին մեջ, նույնիսկ ք. ծ. շատ դարեր առաջ, երևան է գալիս իբրև չար ոգի։ Առնենք բաբելոնյան առասպելն աշխարհարարման մասին։

Դեռ երկինք ու երկիր չկա. կա մի քաոսային հրեշ՝ Տիամատ, մի օձակերպ կամ վիշապանման էակ, մի յոթգլխանի «կատաղի», «կարմրափայլ» մեծ օձ կամ վիշապ, որ նախածովի անձնավորումն է։ Նա ընդվզում է աստվածների դեմ, բայց Մարդուկ աստվածը հաղթում է նրան և նրա դիակից ստեղծում երկինքը, երկիրը և այլն։ Արարիչ աստված Մարդուկի կռիվը քաոսային հրեշ վիշապի դեմ՝ է կռիվ լույսի ու խավարի, ցերեկվա ու գիշերվա, գարնան արեգակի և ձմեռվա։ Ահա և յոթգլխանի վիշապը և վիշապի դեմ կռիվը (der Drachenkampf) ըստ Բաբելոնյան սեպագրական առասպելի[1]։

Այսպես ուրեմն, վիշապը մի բարի աստված չէ, որ իբր քրիստոնեության ազդեցությամբ չար է դարձած։

Շարունակենք առաջ գնալ։

V

17. Յա. Ի. Սմիռնովը, ինչպես տեսանք, առասպելական վիշապ դեմոնի բոլոր կերպարանքները, որոնցով ըստ ժողովրդական հավատքի

---

[1] „Die Keilinschriften und der Alte Testament, von Eberhard Schrader", Berlin, 1903, եր. 488—506 հմն., „Lehrbuch der Religionsgeschichte, von P. D. Chantepie de la Saussaye", Tübingen, 1905, I, եր. 333—336։

երևում է այդ մետեորիկ-օդերևութային դեմոնը Եզնիկի և ուրիշների մոտ, մի կողմ է թողնում և անմիջապես կցում է. «Ն. Յա. Մառը, սակայն, ցույց է տվել մի ուրիշ տեղ Եզնիկից, ուր վիշապները երևում են ձկան կերպարանքով»: Եվ հասկանալի է այդ։ Պետք էր ցույց տալ, որ «Վիշապներ» կոչված ձկնաձև արձանները վիշապ դեմոնին են վերաբերում, իսկ դրա համար հարկավոր էր, որ այդ դեմոնը ձկան կերպարանքով երևար։

Եվ ահա՛ իբր «Ս. Գրքի առաջին թարգմանության շրջանում (5-րդ դարից ոչ ուշ) հին հայերը վիշապները պատկերացնում էին մեծ ձկների կերպարանքով» (Յա. Սմ., եր. 72) և նույնիսկ թե «Վիշապ հայերի մոտ շատ հաճախ նշանակում է հրեշավոր օձ», բայց իբր «նշանակում է նաև մեծ ձուկ, և այս նշանակությունն, անկասկած, ավելի հին, սկզբնականն է» (Ն. Մառ, եր. 96)։

Զարմանալի չէր լինի, եթե վիշապները, որ զանազան կերպարանքներով են երևան գալիս, մեկ անգամ էլ հանդես գային ձկան կերպարանքով։ Բայց Ս. Գրքի առաջին թարգմանիչ Եզնիկի գրքի մեջ այդպիսի բան չկա, և ես այդ կերպարանքը չեմ հիշել 1898 թ. կատարած իմ գերմաներեն աշխատության մեջ։ Ինչու որ ես Եզնիկի իրեն մեկնությունից տարբերել եմ ժողովրդական հավատալիքները վիշապի մասին ու «վիշապ» բառի ժողովրդական կիրառությունները։

Ժողովրդական հայացքով վիշապը նախ՝ մի օդերևութային առասպելական էակ է, մի ոգի ֆանտաստիկ հատկություններով, և ապա՝ մեծ օձ, իրական մեծ օձ։ Եվ այս երկու նշանակություններով էլ հասկացել են վիշապը նույնիսկ Եզնիկի ժամանակ. «Զի վիշապի այլազգ ինչ բնութիւն չէ՝ եթէ ոչ օձի, այն յայտ իսկ է»—«որ վիշապն ուրիշ բնություն չունի, բայց եթե օձի, այդ հո՛ հայտնի է», այսինքն՝ վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե օձ։ Այս երկրորդ, ընդհանուր «հայտնի» հայացքի վրա է հենց հիմնում Եզնիկը առաջինի, առասպելական վիշապ դեմոնի գոյության ու զանազան կերպարանքներով երևալու և արարքների հերքումը. «Վիշապն՝ որ մարմնաւոր է, զիւր կերպարանսն ոչ կարէ փոխել». «վիշապն՝ որ ինքն գրաստ է, այնու զի անասուն և անխօսուն է, զիա՞րդ... զայլ գրաստ վարիցէ». «որ մարմնաւոր ինչ է, յայլ կերպարանս չկարէ փոխել». «մարմնաւորի փ մարմնաւոր չէ հնար մտանել»։

Վիշապն իբրև իրական մեծ օձ է հասկացվում հնուց մինչև մեր օրերը, և օձ ու վիշապ թե՛ հին ժամանակ և թե՛ մեր ժամանակներում խառն իրար հետ կամ միմյանց փոխանակ գործ են ածվում։ «Մերոց այլ գըլխավոր պաշտելեաց կամ պատկառելեաց մեկն է օձ, որ և շատ հեղ վիշապ կ'ըսվի, հզոր և ահավոր իմանալով»[1]։ Հենց այս պաշտելի մեծ օձն է իրական ներկայացուցիչը առասպելական վիշապ դեմոնի. ուստի և շատ բաներ պատմում են և օձի և վիշապի համար։ «Օձերու և վիշապներու վրա ընդհանրապես հայ ժողովրդյան մեջ կարծիք կա, թե

[1] Ալիշան, Հին հավատք, եր. 149, 152.

անմահ են անում»[1]։ Նույնիսկ «Վիշապներ» կոչված արձաններն ավել են նաև «Օձեր»։ Ն. Յա. Մառը 1909 թ. Գառնիում պեղումների ժամանակ, ինչպես գրում է Յա. Ի. Սմիռնովը, «լսել է օձերի կամ վիշապների պատկերներ ունեցող ինչ որ քարերի մասին, կամ պարզապես քարե վիշապների մասին»։ Հմմտ. վերևում հատ. 16. քարացած վիշապները, Օձուն գյուղի անվան հետ կապված, և «օձք մարմնաւորք քարացեալք», Անձևացիքում, ուր և «վիշապների», այսինքն՝ օձի պաշտամունքը։

«Վիշապ» բառը հնուց մինչև մեր օրերն ունի մի երրորդ սովորական նշանակություն ևս: Վահրամ վարդապետը 13-րդ դարում, հերքելով առասպելական դևմոն վիշապի գոյությունը, գրում է. «Ոչ քաջ լեալ, ոչ վիշապ... որ ինչ յերկրի մեծ լինի՝ վիշապ ասեն»[2]— ինչ որ երկրի վրա մեծ է լինում՝ վիշապ են ասում (անվանում, կոչում)։ Իսկ Գ. Սրվանձտյանցը[3] գրում է. «Երբ զորավոր ու հուժկու մարդու նմանություն տալ ուզեն, օձու և վիշապի կը նմանեցնեն»։ Իսկ մի ուրիշ տեղ նա գրում է. «Աղնավուրին [=հսկային] դև ալ կ'ըսեն վիպասանք։ Դևը սովորաբար ժողովրդական վեպերու մեջ դիցազնի նշանակություն ունի, կամ հսկայի, տիտանի։ Այսօր ևս եթե հաղթող և ճոկա մեկի մը նկարագիրն ընեն, դև կամ աժդահար [=վիշապ] բառերը կը գործածեն»։ Ուրեմն, ինչպես «աղնավուր» նշանակում է հսկա, նույնպես և «աժդահար»—վիշապ բառն ունի հսկայի նշանակություն։

Եվ իսկապես՝ թե «ուշապ» (=վիշապ) բառը և թե «աժդահակ», որ հին ժամանակ նշանակում էր վիշապ, այժմ ավելի «աժդահա» ձևով, գործածվում են՝ հսկա, չափազանց մեծ, վիթխարի բառերի նշանակությամբ թե իբրև գոյական և թե իբրև ածական—Աժդահա մարդ, աժդահա քար, վիշապ օձ։ Հովհաննես Թումանյանի «Հսկա» վերնագրով ոտանավոր գրվածքի մեջ հանդես է գալիս մի «վիթխարի», «երկնահաս ահեղ հսկա», որի համար գործածվում է և աժդահակ.

Բայց ինձ իսկի չսեց էլ
էն անճոռնի աժդահակը։

«Վիշապ» բառի այս նշանակությունն իբրև «մեծ» ծագել է հենց նրանից, որ հրեշները պատկերացվում են ահռելի մեծությամբ, ինչպես ռուսերեն чудовище նշանակում է ահագին մեծությամբ առասպելական կենդանի, բազմագլուխ օձ (տե՛ս Դալի բառարան), գերմաներեն ungeheuer նշանակում է և հրեշ և չափազանց մեծ։ Այսպես և հայերի մեջ վիշապ հրեշը։ Հիշենք Եզնիկից վերևում բերած կտորը. «Սատանա... մեծացուցանէ յաչս մարդկան զվիշապս, զի յորժամ անազինն երևեցին ոմանց՝ առնուցուն զնոսա ի պաշտօն»։ Կնշանակի՝ Եզնիկի օրով վի-

[1] Սրվանձտյանց, Գրոց Բրոց, եր. 92։
[2] Ալիշան, Հին հավատք, եր. 194։
[3] Սրվանձտյանց, Գրոց Բրոց, եր. 63, 69։

շապը երևակայել են ահագին մեծությամբ. և Եզնիկն ինքն էլ հավատում է դրան, միայն սատանայի գործ համարելով այդ։

Վիշապ բառի այս մեծ, հսկա, վիթխարի նշանակությամբ կիրառությունն էլ գալիս է շատ հնուց։ Ս. Գրքի մեջ, Մարգ. Յովնանու, երեք անգամ գործածված է հունարեն «կէտ» բառը (Բ, 1, 2), իսկ չորրորդ անգամ «կէտի» փոխանակ կա «վիշապ ձուկն». «Եւ հրամայեցաւ ի Տեառնէ վիշապ ձկանն, և եթուք զնա ի ցամաք» (Բ. 11)։ Ասորերենում, ըստ Ն. Մառի, համապատասխան տեղերում «կէտ» բառի փոխանակ է «մեծ ձուկն»։ Հայտնի է, որ Ս. Գիրքը նախ ասորերենից է թարգմանված հայերեն, հետո հունարենի վրա ուղղել են։ Ենթադրվում է, որ առաջին թարգմանության մեջ բոլոր դեպքերում եղել է «վիշապ ձուկն» և հունարենի վրա ուղղելիս փոխել են «կէտ», բայց վերջին դեպքում թողել են սկզբնականը՝ «վիշապ ձուկն»։ Այստեղ, ուրեմն, «վիշապ» բառը նշանակում է «մեծ», որով և «վիշապ ձուկն» համապատասխան է ասորերենի «մեծ ձուկն»—կետ ձուկն անվան։ Ըստ Ն. Մառի՝ հին հայկական «Բարոյախօսի» մեջ ևս հունարեն «կէտ» բառի փոխանակ կա երկու բառով «վիշապ ձուկն» (рыба-вишап)։ Կա և մի բարդ բառով գործածված. «Որպէս կէտն վիշապաձուկն»... (տե՛ս Ն. Հայկ. Բառ.)։

Երկու բառով «վիշապ ձուկն» ասելու փոխանակ՝ բնականաբար կարող էր գործածվել միայն «վիշապ» բառն ևս «կէտ» բառի նշանակությամբ, ինչպես «իշխան ձուկն» ասելու փոխանակ ասում ենք սովորաբար «իշխան»— երկու իշխան գնեցի, կամ ինչպես «կապույտ ձուկ» (Աճառ. Գավառ. բառարան) ասելու փոխանակ ասում ենք ուղղակի «կապույտ». «Նա գնացել... կապույտներ, մորզաներ, ճանառներ... բռնել» (Պռոշ.)։ «Լոքը, ճանառը, կոճը, կապույտը»... (Ամատ., Բառ ու բան)։

Ըստ այսմ՝ վիշապ բառն ունի չորրորդ նշանակություն ևս։ Դա մենակ ևս Ս. Գրքի մեջ գործածված կա «կէտ» բառի նշանակությամբ։ Եվ այսպես գործածելու պատճառը լավ բացատրած է Գևորգ վարդապետը 13-րդ դարում. «Սովոր են գիրք զկէտս մեծամեծս որ յաննաւագնաց ծովս՝ վիշապ կոչել՝ վասն յոյժ մեծ և անճոռնի հասակին» (տե՛ս Ն. Բառ. Հ. լ.)։ Մի կողմ եմ թողնում այն, որ Ս. Գրքի մեջ հունարենի հետևողությամբ դրակոն բառը թարգմանած է վիշապ, ինչպես և, օրինակ, եբրայական լեվիաթանը, որ մի հրեշ է, հունարեն թարգմանած է դրակոն, հայերեն՝ վիշապ։

Այսպես ուրեմն, հայ ժողովրդական հայացքով վիշապ նշանակում է՝ 1. կենդանակերպ վիշապ դեմոնը, վիշապ հրեշը, որ զանազան կերպարանքներով է երևան գալիս, իբրև փոթորիկ, գրաստ և այլն. 2. իրական մեծ օձ. 3. մեծ, վիթխարի, հսկա, և 4. Ս. Գրքի մեջ «վիշապ ձուկն» նշանակում է մեծ ձուկն, կետ գազանն ըստ ասորերենի, ապա, մենակ էլ վիշապ նշանակում կետ ձուկն, այլև լևիաթան հրեշն ըստ հունարենի։

Գանք հիմա Եզնիկի մեկնությանը։

18. Վերևում արդեն ասացի, որ Եզնիկի մեջ չկա այն, ինչ որ Սմիռնովն ասում է, թե իբր Եզնիկի գրքի մեջ մի տեղ «վիշապները երևում են ձկան կերպարանքով»։ Եթե այդպիսի հավատալիք լիներ, Եզնիկն այդ էլ կհերքեր։ Սմիռնովը դրա համար նույնիսկ էջն է ցույց տալիս. բայց այդտեղ լոկ մեկնություն ենք գտնում։

Եզնիկն իր առաջին գրքի վերջում հայտնում է, թե «Աստուծու եկեղեցու գործն այս է՝ արտաքիններին [ոչ քրիստոնյաներին։ Մ. Ա.] հանդիմանել [սխալը ցույց տալ, եղծել։ Մ. Ա.] ճշմարտության իրականությամբ [=տրամաբանական դատողությամբ։ Մ. Ա.], առանց Սուրբ Գրքի, իսկ կարծեցյալ ներքիններին [=քրիստոնյաներին։ Մ. Ա.] և չճշմարտվածներին [=ճշմարիտը չիմացողներին։ Մ. Ա.] Ս. Գրքով հանդիմանել։ Եվ նա շարունակ հետևում էր այս ծրագրին։

Նա վիշապ հրեշի գոյությունն ու զանազան կերպարանքներով երևալու ժողովրդական հավատալիքները ժխտում է այն հիմամբ, թե վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե մարմնավոր օձ, իսկ մարմնավորը չի կարող իր կերպարանքը փոխել։ Այդպիսի հերքման ընթացքում՝ նա դիմում է և Ս. Գրքին, որի մեջ ևս հիշվում է վիշապը։ Բնական է, որ Ս. Գրքին հավատացողները պիտի հարց տային՝ եթե վիշապը չկա, գոյություն չունի, հապա ինչո՞ւ Ս. Գրքի մեջ հիշատակվում է դա։ Ահա թե ինչ է պատասխանում ինքը՝ Ս. Գրքի թարգմանիչ Եզնիկը։

«Եւ զօձ յաղթանդամ, կամ զգազան ինչ ծովածին կոչեն Գիրք վիշապ. որպէս զմարդ յաղթանդամ հսկայ անուանեն, նոյնպէս և զօձ ցամաքային անճոռնի և զգազանն ծովական լեռնաձեւ, զկիտացն ասեմ և զդելփինաց վիշապս անուանեն. ըստ այնմ թէ Դու ջախջախեցեր զգլուխ վիշապացն ի վերայ ջուրց և ետուր կերակուր ժողովրդոց Եթովպացւոց։ Տեսանե՞ս, զի զձկունս մեծամեծս ծովածինս վիշապս կոչեն Գիրք. և յայտ անտի է, թէ զձկանց ասէ, այնու եթէ ետուր կերակուր ազգաց Եթովպացւոց. թէպէտ և աստ այլք ի սատանայ առակեցին զվիշապն, որպէս և զայն, զոր Յոբն գրեալ է։ Եւ այլ ինչ ոչ են վիշապք, բայց կամ օձք մեծամեծք ցամաքայինք, կամ ձկունք անարիք ծովականք, զորոց ասեն, թէ լեռնաբերձք և մեծամեծք են, և որս և կերակուր նոցա մանր ձկունք են, որպէս և օձից մեծամեծաց՝ մանր մանր ինչ ճճիք և անասունք»[1]։

Թարգմանություն.— «Եվ Ս. Գիրքը վիշապ է կոչում հաղթանդամ օձը, կամ ինչ-որ ծովային գազան. ինչպես որ հաղթանդամ մարդուն հսկա են անվանում, նույնպես և չափազանց մեծ ցամաքային օձը և ծովային լեռնաձև գազանը—խոսքս կետերի և դելփինների մասին է—վիշապ է անվանում» [Ս. Գիրքը]։

Ուրեմն, ըստ թարգմանիչ Եզնիկի՝ Ս. Գրքի մեջ հիշված վիշապը ժողովրդական հավատալիքների առասպելական դեմոն վիշապը չէ, այլ կամ

1 «Եզնկայ Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց», Թիֆլիս, 1914, եր. 72 հտն.։

իրական մեծ օձ, կամ իրական «ծովային լեռնաձև գազանը», այսինքն կետը, և այսպես կոչվում է այդ գազանը իր մեծության համար։ Եվ Եզնիկն իր այդ բացատրությունը անմիջապես հաստատում է Ս. Գրքից բերած հետևյալ ցիտատով. «Ըստ այնմ թե՝ Դու ջախջախեցիր վիշապների գլուխը ջրերի վրա և կերակուր տվիր Եթովպացի ժողովուրդներին։ Տեսնո՞ւմ ես, որ **ծովային մեծամեծ ձկներն** [մեծ ձուկ=վիշապ ձուկ=կետ ձուկ] է վիշապ կոչում Ս. Գիրքը. և թե ձկների մասին [=վիշապ ձկների=կետ ձկների մասին և ոչ թե առասպելական դեմոն վիշապի մասին] է խոսքը, այդ նրանից է հայտնի, որ ասում է, թե Կերակուր տվիր Եթովպացի ժողովուրդներին [քանի որ առասպելական «ոչ անձնավոր» դեմոն վիշապը չէր կարող կերակուր դառնալ։ Բայց ուրիշները Եզնիկի պես չեն մեկնել այդ ցիտատը. ուստի նա անմիջապես ավելացնում է։ Մ. Ա.]. «Թեպետ և այստեղ ուրիշները վիշապը սատանայով մեկնեցին, ինչպես և այն [վիշապը], որ գրել է Յոբն [=Յոբի գիրքը, որի մեջ նույնպես կա վիշապ—լեվիաթանը]։ Էլ ուրիշ բան չեն վիշապները [հասկանալի է՝ ըստ իր մեկնության], բայց եթե ցամաքային մեծամեծ օձեր, կամ **ծովային անարի ձկներ** [=շատ մեծ ձկներ=վիշապ ձկներ=կետ ձկներ], որոնց մասին ասում են, թե **լեռնաբարձր և մեծամեծ են,** և նրանց որսն ու կերակուրը մանր ձըկներն են. ինչպես և մեծամեծ օձերինը՝ մանր-մունր ճճիները կամ անասունները»։

Այսպես ուրեմն, Եզնիկի այս հատվածի մեջ ոչինչ չկա հայ ժողովրդական հավատալիքներից վիշապ դեմոնի մասին։ Այստեղ նա մեկնում է Ս. Գրքի մեջ գործածված վիշապ անունը։ Եվ հետաքրքիր է այն, որ մինչ ուրիշները,—ինչպես ինքը Եզնիկը նույն տեղում գրում է,—այդ վիշապը սատանայով են մեկնել, ինքը և՛ Ս. Գրքի և՛ մեկնությունների թարգմանիչ Եզնիկն ասում է, թե Ս. Գրքի մեջ վիշապն ուրիշ բան չէ, բայց եթե մեծ օձ, կամ «ծովային լեռնաձև գազան», «ծովային անարի [=մեծ] ձուկ», լեռնաբարձր մեծ ձուկ, այսինքն՝ կետ, կետ ձուկ, ուրեմն իրական մի կենդանի։ Նա սկզբից մինչև վերջը կետի, կետ ձկան մասին է գրում և ոճի բազմազանության համար, որ հատուկ է իրեն, սկզբում կետն անվանում է ծովային լեռնաձև գազան, հետո ասորերենի ձևով՝ ծովային մեծ ձուկ։ Չպիտի մոռանալ, որ Եզնիկը հմուտ է եղել և հունարեն և ասորերեն լեզուներին և մասնակցել է Ս. Գրքի առաջին թարգմանությունը հունարենի վրա ուղղելու գործին. նա ուղարկվել է Եդեսիա քաղաքն ասորերենից թարգմանություններ անելու, և վերջապես նա սովորել է և թարգմանություններ արել նաև Բիզանդիոնում։ Ուստի հասկանալի է, թե ինչո՛ւ նա այդ ծովային ձըկնակերպ գազանը ոչ միայն հունարեն «կետ» բառով է անվանում, այլև ըստ ասորերենի՝ «մեծ ձուկ»։

Այսպես՝ բնավ չի ստուգվում այն, թե Եզնիկի գրքում «վիշապները (այսինքն՝ դեմոն վիշապները։ Մ. Ա.) երևում են ձկան կերպարանքով», կամ «Ս. Գրքի առաջին թարգմանության շրջանում (5-րդ դարից ոչ ուշ)

Հին հայերը վիշապները պատկերացնում էին մեծ ձկների կերպարանքով» և կամ «վիշապներ հայերի մոտ նշանակում են շատ հաճախ հրեշավոր օձ... նաև մեծ ձուկ»։

Այո՛, «վիշապ» Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության մեջ նշանակում է նաև «մեծ ձուկ», բայց դա ըստ Եզնիկի «վիշապ ձուկն» է, իրական կետ ձուկ կենդանին, և ոչ թե ֆանտաստիկ վիշապ դեմոնը։

Որ «վիշապ» բառը նշանակում է նաև «մեծ ձուկ», այսինքն՝ «վիշապ ձուկ», կետ ձուկ, այդ իբրև հիմք չի կարող ծառայել ասելու, թե իբր Եզնիկի գրքի մեջ «վիշապները (այսինքն՝ առասպելական վիշապ դեմոնները։ Մ. Ա.) երևում են ձկան կերպարանքով», կամ «Հին հայերը վիշապները (այսինքն՝ դեմոն վիշապները։ Մ. Ա.) պատկերացնում էին մեծ ձկների կերպարանքով»։ Այսպես ասողներն ամենակոպիտ տրամաբանական սխալ են գործում. նրանք «վիշապ» բառի մի նշանակության տեղ լռելյայն անց են կացնում մյուս նշանակությունը։ Բերեմ մի հասարակ օրինակ։ Սևանի «ֆորել» ձուկը հայերենում հայտնի է «իշխան ձուկ» անունով, որ, ինչպես հիշվեց վերևում (հատ. 17), սովորաբար ասում ենք նաև պարզապես մեկ բառով՝ «իշխան»։ Ռուսերենում այդ անվանվում է նաև ханская рыба *(տե՛ս Դալի բառարան)։ Այսպես կոչվել է այդ ձուկն, անշուշտ, իբրև ազնիվ, պատվական, «իշխանավայել» ձուկ։ Ուրեմն «իշխան» բառն ունի երկու տարբեր նշանակություն—մարդ իշխան, նախարար կամ իշխան մարդ և ձուկ իշխան կամ իշխան ձուկ։ Հիմա, թույլատրելի՞ է միթե այդ երկու նշանակությունը շփոթելով՝ ասել թե «իշխանները, այսինքն՝ իշխան մարդիկը, նախարարները երևում են ձկան կերպարանքով», կամ «Հին հայերը իշխաններին, այսինքն՝ նախարար իշխաններին, մարդ իշխաններին պատկերացնում էին ձկների կերպարանքով»։ Եթե, առանց ծիծաղելի լինելու, կարելի չէ այդպես դատել «իշխան մարդու» և «իշխան ձկան» նկատմամբ, նույնպես կարելի չէ և «վիշապ դեմոնի» և «վիշապ ձկան» կամ «մեծ ձկան» նկատմամբ։*

Եվ այս տրամաբանական կոպիտ սխալն արել են միայն նրա համար, որ ձկնակերպ արձանները վիշապ դեմոնինը համարեն. իսկ դրա համար՝ պետք էր այդ դեմոնը ձկան կերպարանքով երևար, այն էլ «Հին հայերի» մեջ, Եզնիկի գրքում։

Մեր ժողովրդական հասկացությամբ՝ «վիշապը» բացի վիշապ դեմոն, փոթորիկ, թաթառ նշանակելուց, է օձ, մեծ օձ։ «Վիշապ սովորաբար մեծամեծ օձեր նշանակե, այլ հատուկ ևս ջրային մեծ օձեր»[1]*։ Իսկ «մեծ ձուկը» մեր հին մատենագրության մեջ մեր հեղինակները հասկացել են ոչ թե վիշապ դեմոն, այլ «կետ»։ Այսպես, օրինակ, «Առձեռն Բառարան Հայկազնեան լեզվի» ունի. «Կէտ—մեծ ձուկ, վիշապ ձուկ, ատա պալըղը»։ Նույնպես և ուրիշները, որ կարևոր չեմ համարում հիշել այստեղ։*

---

1 Ալիշան, *Հին հավատք, էր. 152, տե՛ս և* Սրվանձտյանց։

VI

19. Պետք էր վերջապես հայկական ֆոլկլորից ցույց տալ «վիշապի կապը ձկան հետ»: Եվ ահա մեջ է բերվում Գրիգոր Մագիստրոսի մի նամակից[1] մեկ հատվածի բովանդակությունը։ Ես այստեղ ևս, ինչպես ուրիշ դեպքերում, կբերեմ բնագրից, որ նկատի չեն ունենում դրանից օգտվողները։ Այդ նամակի վերնագիրն է՝ «Առ նոյն Մամիկոնեան, որ խնդրէր իմաստասիրել յաղագս ձկանց և առաքէր նմա կարմրախայտս»։ Նամակի մեջ էլ կարդում ենք. «Գիտեմք զձկանց իմաստասիրել խնդրես»։ Ապա հիշատակելով նախորդ նամակի մեջ բերված Փագրոս ձկան, Հովնանի կետ ձկան և մի երկու ուրիշի մասին՝ Գրիգոր Մագիստրոսը հայտնում է իր աղբյուրները՝ «մատեանք աստուածեղէնք կամ անվաւերականք»։ Մի առասպելական ձկան մասին էլ գրելիս ասում է. «Եւ դարձեալ այլ ումեմն ձկան զմարդկան և զձկան ունել կերպարանս ահագին գազանի, որում անուն էր Ովդակովն, որպէս պատմէ Ապողոդորոս»: Հմմտ. այս մասին Եւսեբ. Ժամ. 7. «Առ նովաւ երեւեալ դարձեալ ի Կարմիր ծովէ այլում ումեմն (գազանի)... որում անուն էր Ովդակոն»։ Ապա դարձյալ՝ նախորդ ՀԴ. նամակի մեջ ևս հիշում է գրավոր աղբյուրը, ինչպես իմանում ենք «մատենագրէր» բառից։

Գրիգոր Մագիստրոսն, ուրեմն, օգտվում է գրավոր աղբյուրներից: Նա դրանցից քաղելով բերում է մի շարք զրույցներ թվով 12-ից ավելի, զանազան ձկների կամ ձկնակերպների մասին, վերջն էլ ավելացնում է. «Յայսցանէ յոլովագոյն ինձ մակագրել քեզ ոչ դժուարին է»—«ինձ համար դժվար չէ սրանցից շատ գրել քեզ», բայց, ասում է նա,—կա, որ շատ երկար է և այլն։ Կնշանակի՝ նա ձեռի տակ ունեցել է բավական գրավոր նյութ այդպիսի զրույցների մասին։

Ես այստեղ չեմ կարող հարկավ, մեջ բերել նրա հիշված նամակի ամբողջ բովանդակությունը. միայն այս պիտի ասեմ, որ նա սիրով խոսում է այնպիսի զրույցների մասին, որոնց մեջ երևում է ձկների արած բարեգործությունները։ Օրինակ՝ մի եթովպացի նավով ճանապարհ է ընկնում «յԱխճինայ». նավակիցները նախանձում են, նրան՝ ոտները կապած՝ գցում են ծովը. ձուկը գտնելով նրան՝ խնամում է, տանում քաղաքը։ Երբ նավակիցները վերադառնում են, եթովպացին դիմում է դատավորին, չարագործները պատժվում են, և վերջը «զպատկեր (=արձան) ձկանն պատուեալ կանգնեցին ի մեհենին»։

«Առ այսոքիկ և այլ ևս բարեգործութիւնք ի ձկանց եղեալ». ավելացնում է Գ. Մագիստրոսը, ապա բերում է Փագրոս ձկան բարեգործությունը Եգիպտոսում։ Նեղոսը ջուր չի տալիս, սով է ընկնում, Փագրոսը պատռում է իրեն, նրանից վտակ է դուրս գալիս, արտերը ջրում են, մինչև որ հնձի ժամանակ անհայտանում է նա։ Այսպես և մի ուրիշ ձուկ

---

[1] «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», Կ. Կոստանյանց, Ալեքսանդրապոլ, 1910, Թուղթ ԶԵ, եր. 216։

ջավությո՛ւն է անում արհեստավորներին, որոնք շինում են մի հնդիկի ապարանքը ծովափում. «յորում ապարանի կոփեալ զկերպարանս ձկան»։ Մի ուրիշ զրույցով էլ մի ձուկ լավություն է անում նավորդներին և դրա համար «ի փայտ կերպարանեալ կանգնեն առ եզերբ գետոյն և պատուեալ զնա՝ յայնմ պարապէին մատուցանել պաշտօն»։ Դարձյալ մի ուրիշի համար գրում է՝ «պղինձ կռեալ անդրիս կանգնէին»։ Այդպիսի զրույցներից է և հետևյալը, որի մասին խոսում են Սմիռնովն ու Բ. Պիոտրովսկին, որ ես բերում եմ բառացի։

«Իսկ ի Փիսովն սքանչելեացն հանդիպիս։ Հարճ արքային խոտորովու, քանզի սա առեցեալ տարապարտ՝ յումեմնէ ի հարճից արքայի կիսոյ հնարիւք քսութեան մատնեալ։ Իսկ նորա առ եզերբն Փիսովնի լայր կականմամբ. զոր ելեալ ձկան երևել նմա, աշդահակ կոչեցեալ, և լռելեայն ի գոգ նորա ժայթքեալ մարգարիտ մի, երկոտասան կշիռ ունելով նմա սատեր։ Եւ առժամայն ծանեաւ, եթէ ի դիցն ազգմանէ եղև ողորմութիւնն այն, և մատուցանէր զշքնաղն զայն և զսխրալին, և զհրաշալի սպիտակափառ և զականակիտ արքայի։ Զոր, սքանչացեալ ընդ սխրալին զարմանալին, դնէ ի ծայրս գագաթան թագին իւրոյ, զօր եզդադովան կոչեն, այսինքն աստուածատուր, և զհարճն զայն առաջին ամենայն կանանց իւրոց հրամայեաց կարգել, և զդիսն մեծաւ պատարագօք պատուել, իսկ զնկարագրութիւնն ձկանն այն, աշդահակ կոչեցեալ, ի դիսն նկարագրել և առ եզերբ գետոյն Փիսովնի զոհել ի տեղւոջն այն»։

Բերեմ բովանդակությունը։

Խոսրով թագավորի հարճերից մեկը, որ քսությամբ մատնվելով՝ ատելի է դառնում, սաստիկ լաց է լինում Փիսոն գետի եզերքին։ Եվ ահա ելնում, երևում է նրան աժդահակ կոչված ձուկը և լռելյայն նրա գոգում ժայթքում է մի ծանրակշիռ մարգարիտ։ Հարճն այդ տալիս է թագավորին, և սա հարճին դրա համար դարձնում է իր առաջին կինը և իր թագի ծայրին է դնում այն մարգարիտը, «որ եզդադովան» են կոչում, այսինքն աստվածատուր։ Թագավորը հրամայում է մեծ նվերներով պատվել աստվածներին, որոնց ազդումից էր եղել այդ ողորմությունը հարճին, իսկ այն աշդահակ կոչված ձկան արձանը շինել և Փիսոն գետի եզերքին զոհ անել այն տեղում։ Ահա Գր. Մագիստրոսի նամակի բովանդակությունը։

Տեսնենք՝ ինչեր են ասում։

1. Այն հանգամանքը, որ «աժդահակ» նշանակում է «վիշապ», Բ. Պիոտրովսկու համար (եր. 23) բավական է եղել, որ այդ զրույցի մեջ հիշված ձուկը նախ՝ դառնա «վիշապ ձուկ» (рыба-вишап) և ապա՝ «Աժդահակ ձուկ-Վիշապ» (рыба Аждахак-Вишап), այսինքն՝ վիշապ դեմոնը, այն էլ գլխատառով։ Եվ ահա եզրակացությունը։ «Այսպիսով,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին,— Գրիգոր Մագիստրոսի գրի առած լեգենդայի մեջ թանկագին մարգարիտը բերող ձուկը հանդես է գալիս փըրկ

վիշապ ձուկ, բայց, ի տարբերություն «Սասունցի Դավիթ» վեպի պատմըվածքից, Աժդահակ ձուկը-Վիշապը երևան է գալիս իբրև բարի ոգի, և ոչ իբրև չար դեմոն, ինչպես այն վիշապը, որին սպանում է Սանասարը»։

Ճիշտ է, ինչպես «իշխան կոչված ձուկը» նույնն է, ինչ որ «իշխան ձուկ», նույնպես «աժդահակ կոչված ձուկը» նույնն է, ինչ որ «աժդահակ ձուկ», վերջինս էլ նույնն է, ինչ որ «վիշապ ձուկ»։ Գր. Մագիստրոսն այստեղ, իր սիրած անսովոր ու խրթնաբան ոճով, սովորական «վիշապ» բառի փոխանակ «Աժդահակ» է գործածել։ Բայց, ինչպես վերևում տեսանք, անտրամաբան դատողությամբ միայն կարելի է «վիշապ ձուկը» նույնացնել վիշապ դեմոնի հետ։ Երբ Ս. Գրքի մեջ կարդում ենք վիշապ ձկան մասին, թե «եթուք զնա [զՅովնան] ի ցամաք», վիշապ ձուկ անվան տակ հասկանում ենք «մեծ ձուկ», կետ ձուկ և ոչ վիշապ դեմոնը։ Նույնպես և երբ Գր. Մագիստրոսի նամակի մեջ կարդում ենք աժդահակ ձկան, որ է՝ վիշապ ձկան համար, թե «ի զոգ նորա ժայթքեալ մարգարիտ մի», պետք է հասկանալ, ինչպես այժմ կասեինք, «աժդահա ձուկ», «մեծ ձուկ», շատ շատ՝ կետ ձուկ և ոչ վիշապ դեմոնը։ Բ. Պիոտրովսկին անուշադիր է թողնում Գր. Մագիստրոսի գրածը՝ «Իմաստասիրել յաղագս ձկանց» և այն, որ ինքը Մագիստրոսն ասում է, թե գրում ձկների մասին և ձկների արած բարեգործությունների մասին, «բարեգործութիւնք ի ձկանց եղեալ», ձկների մեջ, հարկավ, նաև ձկնակերպները, ինչպես են՝ կետ ձուկ, դելֆին։ Բայց շարունակենք։

2. Յա. Ի. Սմիռնովը Գրիգոր Մագիստրոսի հիշված նամակի մասին գրում է (եր. 75) հետևյալը՝ բառացի թարգմանությամբ. «Բնական է երևում այն ենթադրությունը, թե դա գրված է մի ինչ որ տեղում մեր քարե ձկների մոտերը, որոնք, ճիշտ է, գետի ափի չեն կանգնած—իր ֆորելներով (...не стоят на берегу реки: форелями своими...) հրռչակված էր և հռչակված է Սևանա լիճը։ Մնում է մի հարց, թե ինչ գետ է հասկացել հեղինակը Փիսոնի տակ—արդյոք Արաքսը չէ՞: Այդ պատմըվածքի խոսքովն արդյոք կիսահեքիաթային Սասանյան խոսքո՞վն է, թե՞, ինչ որ նվազ հավանական է, հայկական խոսքովը։ Այս հարցերին պատասխան տալ չեմ կարող,—կարելի է երբևէ մասնագետները կվճռեն այդ»։ Ուրեմն իր «ենթադրությունն» իբր պարզ է, և մնում է պարզել «այս հարցերը»։

Ի՞նչ հիման վրա Սմիռնովին «բնական է երևում իր ենթադրությունը», թե Գր. Մագիստրոսի հիշված նամակը գրված է ձկնակերպ քարե արձանների մոտերը։—Այն հիման վրա, որ մոտիկ Սևանա լիճը հռչակված է եղել իր «ֆորելներով»։ Հասկանո՞ւմ եք՝ բանն ինչումն է։ Գր. Մագիստրոսը Մամիկոնյան իշխանից «կարմրախայտ» է ուզում և ստանում։ «Կարմրախայտը» ռուսերեն «ֆորել» են ասում, Սևանա լճի «իշխան ձուկն» էլ ռուսերեն ֆորել են ասում։ Եվ քանի որ Գր. Մագիստրոսը ֆորել է ստացել, ուրեմն նա Սևանա լճից հեռու չէ եղել, մտածում է Սմիռնովը։ Որ այդպես է, ուրեմն «բնական է երևում իր ենթադրու-

թյունը», թե նրա «նամակը գրված է մի ինչ որ տեղում մեր քարե արձանների մոտերը»։— Նախ՝ դիցուք թե Գր. Մագիստրոսը հենց Սևանա լճի իշխան ձուկն է ուզեցել և ստացել։ Մի՞թե նա չէր կարող նամակը գրել Բջնիում, Կեչառիսում, Երևանում և նույնիսկ Վաղարշապատում կամ մի այլ տեղում և Սևանից ֆորել տանալ։ Սևանա իշխան ձուկը իշի քարավանով թարմ թարմ հասցնում էին ոչ միայն Երևան ու Վաղարշապատ, այլև շատ ավելի հեռու տեղեր, նույնիսկ Տփղիս։

Ապա՝ Սմիռնովն առանց հայերեն բնագիրը կարդալու և առանց իմանալու, որ «կարմրախայտը» Սևանա «իշխանը» չէ, դատողություններ է տալիս։ Եթե նա կարողանար անձամբ կարդալ հիշված նամակը, կտեսներ, որ Գր. Մագիստրոսը նույնիսկ նկարագրում է, թե ինչպիսի կարկաչահոս աղբերակների ջրերում է լինում կարմրախայտը։ Նա իր ՀԴ նամակը, որ ուղղված է «Առ իշխանն Մամիկոնեան», սկսում է այսպես. «Խոստացար երբեմն մեզ նպաստ առաքել ղուղակս և այն յատուկ կարմրախայտ, արտակիտեալ զնա կարթիւ ի կաղկաջանոս և ի կոճակաւէտ ականակիտ ականց» (եր. 213)։

Հիմա, ի՞նչ նպատակով է Սմիռնովն անում իր այդ իբր «բնական» «ենթադրությունը»։ Նա մեզ այդ չի ասում. բայց նրա այս խոսքից, թե «ճիշտ է, գետի ափի չեն կանգնած» ձկնակերպ արձանները, երևում է, որ նա մտածել է, թե Գր. Մագիստրոսի բերած զրույցը կարող է հենց այդ քարե արձաններին վերաբերել. բայց ափսո՜ս, որ դրանք գետափի չեն։ Իսկ զրույցի գետն «արդյոք Արաքսը չէ՞» հարցական խոսքով պարզապես ակնարկում է և հետո նույնիսկ ասում էլ է, թե հիշված լեգենդայի գործողության վայրը կարող է և Հայաստանում լինել, և այդ քարե արձանները կարող են նույնիսկ Արաքսի ափին եղած լինել։ Չե՞ք հավատում։ Ահա նրա այդ հոդվածի վերջաբանը. «Համենայն դեպս՝ բոլորովին հավանական է այն ենթադրությունը, թե Գրիգոր Մագիստրոսի պատմվածքը կախում ունի ձկների քարե արձաններից, որոնք գտնվում են լեռներում Ազատ գետի վերին հովտում, իսկ 6-րդ դարում դեռ ընկած էին, գուցե, և Արաքսի և ուրիշ գետերի ափերին»։

Ահա թե ի՛նչ։ Դի՛ր մի հատ «գուցե» և «հավանական է», կամ նույնիսկ «բոլորովին հավանական է» և առանց որևէ հիմունքի, ինչ կուզես՝ գրիր, և «կախում» և «Արաքսի ափ» և «6-րդ դար»։

Եթե մինչև 6-րդ դար այդ կոթողները, ըստ Սմիռնովի, գուցե ընկած են եղել Արաքսի ափին, հետևաբար,—և ես իրավունք ունեմ ավելացնելու,—հետևաբար որևէ մեկ խելոքն այդ կոթողները քաշ է տվել տարել, տնկել լեռների մեջ իրենց այժմյան տեղերում...

Տեսնենք՝ ինչ է ասում Բ. Պիոտրովսկին։

3. «Աժդահակ ձկան և Խոսրովի կանգնած՝ ձկների արձանների [զրույցի մեկ ձկան արձանը դարձավ հոգնակի, որովհետև ձկնակերպ արձանները շատ են։ Մ. Ա.] մասին լեգենդան,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին,— մեր թեմայի համար առանձին հետաքրքրություն ունի նրանով,

որ հնարավոր է նրանց կապը Գեղամա լեռների վիշապների հետ... Բանն այն է, որ Հավուց Թառ կամ Ամենափրկիչ վանքը, ուր ապրել և գրել է Գր. Մագիստրոսը, գտնվում է Ազատ (Գառնի չայ) գետի վրա, Գառնու և Գեղարդի միջև, այսինքն վիշապների գտնված տեղի մոտերը: Բացի այդ՝ նույն շրջանում կա մի գյուղ, որ մինչև այսօր կոչվում է Խոսրով, որ և Ճավանորեն կապված է լեգենդայի մեջ հիշված հայոց թագավորի անվան հետ, որին վերագրվում է նույնպես Գառնու տաճարի կառուցումը»:

Եվ այսպես՝ Բ. Պիոտրովսկին մի կողմ է թողել Սմիռնովի հուշակավոր «ֆորելները»: Նա «վիշապներ» ասված կոթողների ու «ածղահակ ձկան» համար կանգնած արձանի կարծեցյալ կապի համար իբրև հիմք ծառայեցրել է «Հավուց Թառ» վանքը իբրև Գր. Մագիստրոսի ապրելու և գրելու տեղը: Նա դրա համար, ինչպես ուրիշ դեպքերում էլ, աղբյուրը չի հիշում: Ես չկարողացա ստուգել այդ, որ, սակայն, (իսկի կարևոր էլ չէ: Բայց ստույգ է այն, որ նա գրչի մի շարժումով՝ լեգենդայի մեջ հիշված Խոսրով թագավորին, առանց որևէ հիման, դարձնում է հայոց թագավոր և նրա անվան հետ [«Ճավանորեն» բառով] կապում է Խոսրով գյուղը: Եվ այդ բավական չէ, նրան էլ իբր «վերագրվում է Գառնու տաճարի կառուցումը»: Ո՞րտեղից և ումի՞ց է իմացել նա այդ բաները: Մի՞թե մի մարդ չկա՞ր, որ նրան գոնե այն ասեր, թե Գառնու տաճարի շինությունը Տրդատ թագավորինն է և մինչև օրս դա կոչվում է «Տրդատա թախտ», որ, ըստ Մ. Խորենացու, Տրդատը շինել է տվել իր քույր Խոսրովիդխտի համար:

Նա լոկ խոսքով ասում է մի ուրիշ բան էլ, այն թե լեգենդայի մեջ հիշված ածղահակ ձկան արձանը իբր հայոց Խոսրով թագավորն է կանգնել տվել, հավականալի է, «նույն շրջանում»: Այդ էլ բավական չէ. Նա լոկ խոսքով հայտնում է, թե այդ լեգենդան իբր հայկական զրույց է, որ գրի է առել Գրիգոր Մագիստրոսը: Այո, հենց այսպես՝ в легенде записанной Григорием Матистром... Եվ քանի որ Գր. Մագիստրոսն «ապրել է և գրել է» Գեղամա լեռների վիշապների մոտիկ մի վանքում, ապա ուրեմն «հնարավոր է» «հայոց թագավոր» «Խոսրովի կանգնած ձկների արձանների» «կապը Գեղամա լեռների վիշապների հետ»:

Թե ինչ է այդ «կապը», այդ մեզ պարզ չի ասում Բ. Պիոտրովսկին. բայց հասկացնել է տալիս, «թե հնարավոր է», որ հիշված լեգենդան «ածղահակ ձկան ու Խոսրովի կանգնած ձկների արձանների մասին»՝ վերաբերելիս լինի հենց Գեղամա լեռների ձկնաձև արձաններին:

Զգիտեմ՝ ինչու Բ. Պիոտրովսկին, որ ընդօրինակում է Սմիռնովի հոդվածը, այստեղ ուղղակի չի բերել նրա վերջաբանը, որ տեսանք վերևում, և չի գրել, թե այդ կոթողները «6-րդ դարում դեռ ընկած էին, գուցե, և Արաքսի և ուրիշ գետերի ափերին»:

Ահա թե ինչ: Դարձյալ՝ դիր մի հատ «գուցե», «հնարավոր է», «հավանական», կամ անգամ առանց այդ բառերի,—և լոկ խոսքով ինչ կու-

զես գրիր, և «կապ», և Գրիգոր Մագիստրոսի «գրի առած լեգենդը», և «Հայոց թագավոր», և «գրելու» տեղը, և այլն և այլն։ Մի՞թե գիտական բան է այդ։

Անթույլատրելի է նախ այն, որ և՛ Սմիռնովը և՛ Բ. Պիոտրովսկին լռում են այն մասին, որ Գր. Մագիստրոսն օգտվում է գրավոր աղբյուրներից։

Ապա զարմանալի է, որ ոչ Սմիռնովը և ոչ Բ. Պիոտրովսկին չեն մտածել, թե ով է Գր. Մագիստրոսի թղթակից Մամիկոնյանը. մինչդեռ Կ. Կոստանյանցը (էր. 312) այդ շատ ճիշտ որոշել է։ Մեկը նրան դնում է Սևանա լճի վրա. այլապես Մագիստրոսը նրանից «ֆորել» չէր ուզի, և նա չէր կարողանա Մագիստրոսին ուղարկել հռչակավոր ֆորելը։ Մյուսը Մագիստրոսին գրել է տալիս Հավուց Թառ վանքում, որպեսզի աժդահակ ձկան զրույցը հայկական ֆոլկլոր լինի և կապ ունենա ձրկնակերպ կոթողների հետ։ Մինչդեռ այդ իշխանը—դա Սասունի շատ հայտնի իշխան Թոռնիկ Մամիկոնյանն է, որ Գրիգոր Մագիստրոսի փեսան էր, որ և իշխում էր ոչ միայն Սասունին, այլև հարևան Տարոն ու Ծապաղջուր (հին՝ Հաշտյանք) գավառներին։ Երբ Գրիգոր Մագիստրոսը Հունաց կայսրից նշանակված էր «Վասպուրականի և Տարոնոյ, և Մանազկերտի, Արճիշոյ, Բերկրոյ, Միջագետաց տէր», դքեշխ, նրա դքեշխության մեջ էր մի ժամանակ և Սասունը։ Կնշանակի՝ Գր. Մագիստրոսը իր դքեշխության դաշտային կողմերում, հավանորեն Աղձնիքում կամ Միջագետքում եղած ժամանակ՝ Սասունից կարմրախայտ է ուզում, քանի որ այս ձուկը լինում է լեռնային կարկաչահոս ջրերում։

Ապա դարձյալ՝ ավելի ևս զարմանալի է, որ և՛ Սմիռնովը և՛ Բ. Պիոտրովսկին անուշադիր են թողնում Փիսոն գետը, որից ըստ զրույցին՝ դուրս է եկել աժդահակ ձուկը և որի ափին տնկել են այդ ձկան արձանը։ Նրանք չգիտեն, թե դա ինչ գետ է, և չեն ջանում իմանալու այդ։ Բայց Գր. Մագիստրոսը շատ լավ գիտեր, որ «Փիսոն» կոչվում է Աստվածաշնչի մեջ Դրախտի չորս գետերից մեկը (Ծննդոց, Բ. 11)։ Ապա բաց արեք Մովսես Խորենացու «Աշխարհացույցը»[1] և Հնդկաստանի մասում կգտնեք հետևյալը. «Գանգէս գետ, որ է Փիսոն»։ Այս էլ հարկավ գիտեր Գր. Մագիստրոսը։

Եվ այսպես՝ ջուրն ընկան բոլոր «գուցեները» և նմանները, կամ թե մի բանասիրական առասպելով պետք է ասենք՝ դրախտի Փիսոն գետի կամ Հնդկաստանի Գանգես գետի ափին լաց է լինում «Հայոց» խոսքով թագավորի հարճը. այդ գետից դուրս է գալիս մարգարիտ բերող աժդահակ ձուկը, վիշապ դեմոնը, և այդ Գանգես գետի ափին «Հայոց» խոսքով թագավորը դնել է տալիս մեր Գեղամա լեռներում գտնված «ձրկների արձանները»։ Լա՛վ լեգենդա է։ Բայց ամենաթարմ լեգենդան, բանասիրական լեգենդան, այն է, որ այդ աժդահակ ձկան զրույցը գրի է

---

1 «Մովսէսի Խորենացւոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, էր. 615։

առել Գր. Մագիստրոսը, այն էլ Հայաստանի ձկնակերպ արձանների մոտ մի տեղում, ուրեմն և դա հայկական ֆոլկլոր է, և Գր. Մագիստրոսի իբր գրի առած «այդ պատմվածքը կախում ունի ձկների քարե արձաններից», կամ հնարավոր է դրա «կապը Գեղամա լեռների վիշապների հետ»... և այլն։ Լավ է չի ասվել, թե Գր. Մագիստրոսի նամակի մեջ բերված մյուս ձկների զրույցներն էլ ինքը Գր. Մագիստրոսն է գրի առել, մեկը՝ Եթովպիայում, մեկը Եգիպտոսում Նեղոսի ափերին, մեկը Հունաստանում, մեկ ուրիշն էլ Հնդկաստանում, մեկն էլ Ամոզյան (?) երկրում և այլն, և կամ դրանք էլ հայկական ֆոլկլոր են։

Հապա ի՞նչ է ասում այդ աժդահակ ձկան բերած մարգարտի պարսկերեն «եզդադովան», այսինքն աստվածատուր կոչումը, ինչպես և մյուս բազմաթիվ ածականները, այլև «ի դիցն ազդմանէ» խոսքը։—Անպայման այն, որ դա իսկական առասպել, միթոս չէ. այլ կազմված է ցույց տալու համար մի թագավորի թագի մարգարտի, «չքնաղ», «սխրալի», «հրաշալի», «սպիտակափառ», «ականակիտ», «զարմանալի», «երկոտասան կշիռ ունելով սատեր» մարգարտի «սքանչելի» աստվածային ծագումը։ Այդպես են եղել հին բանակալները. նրանք ոչ միայն իրենց են ծագած համարել աստվածներից, այլև իրենց ականակապ թագը և այլ իշխանական ատրիբուտները։ Եվ եթե հնումն պարծեցել են իսկապես իրենց թագի մարգարտով, հետագայում իրենց թագի մարգարիտ են կոչել իրենց տիրած երկրներից մեկը, ինչպես՝ Հնդկաստանը համարվել է «Բրիտանական թագի ամենավառ մարգարիտը», Կովկասը՝ ռուսաց ցարերինը։

Բայց դիցուք թե այդ զրույցն իսկական առասպել է, և կամ նույնիսկ ինչ որ խոսրով թագավոր Հնդկաստանում Փիսոն գետի եզերքին մի պաշտելի աժդահակ ձկան համար արձան է կանգնած եղել։ Այդպիսի արձաններ աշխարհում շատ կարող են եղած լինել և պաշտելի ձկներին զոհ արած լինել և Հնդկաստանում, և Եգիպտոսում, և Եթովպիայում, նույնպես և Գեղամա լեռներում, և այլուր։ Այդպիսի արձաններից մի քանիսի մասին գրում է հենց Գր. Մագիստրոսը։ Դրանցով, սակայն, երբեք ոչինչ չի պարզվում Հայաստանի ձկնակերպ կոթողների մասին, և ամենևին չի հաստատվում «վիշապի կապը ձկան հետ» կամ թե ըստ հայկական ֆոլկլորի վիշապ դեմոնը ձկան կերպարանքով է երևում։

20. «Ձկան պաշտամունքը,— գրում է Բ. Պիոտրովսկին,—պատահում է և Հայաստանում. Վանա շրջանի հայկական հեքիաթների մեջ ձուկը փրկում է նույնիսկ աստուծուն»։ Բ. Պիոտրովսկին սիրում է հոգնակի թվով «հեքաթներ» գրել և ոչ մի այդպիսի հեքաթի աղբյուրը գոնե չհայտնել։ Նա բավականանում է այս դեպքում մի զրույցի բովանդակություն մեջ բերելով, աղբյուրը չհայտնելով ըստ իր սովորության։ Այդ զրույցը ես գտնում եմ Ներսես Սարգիսյանի մի աշխատության մեջ[1]։

1 «Տեղագրութիւնք ի Փոքր և ի Մեծ Հայս», Վենետիկ, 1864, եր. 273 հտն.։

Զրույցը կազմված է «Ըղտու քարեր» կոչված քարաշարքի և Նեմրութ սարի անվան բացատրության համար, որ և կրճատել է Բ. Պիոտրովսկին բերելով դրա համառոտ բովանդակությունն այսպես. «Հզոր թագավոր Նեմրութը, որ տիրել էր շատ երկրների, գալիս է Հայաստան և ցանկանում է, որ աստված ճանաչեն իրեն։ Նա լեռան վրա շինում է մի շենք։ Եվ երբ շենքը պատրաստ է լինում, այն ժամանակ Նեմրութը վճռելով թե ինքն իրոք աստված է և բացի իրենից՝ էլ ուրիշ աստված չկա, բարձրանում է իր պալատի կտուրը, նետն արձակում է դեպի երկինք, ցանկանալով աստուծուն սպանել։ Բայց աստված Վանա լճից մի ձուկն է առնում, և Նեմրութի նետը դիպչում է ձկանը: Ձկնից արյուն է ծորում, և Նեմրութը հավատում է, թե աստուծուն սպանել է: Բայց այդ ժամանակ կայծակը խփում է, և Նեմրութն իր ապարանքի հետ կործանվում է լեռան մեջ բացված անդունդը, որից ջուր է հոսում»։

Ահա այն զրույցը։ Ինձ համար բոլորովին անհասկանալի է, թե ինչպես կարելի է դրանից հանել, թե Հայաստանում եղել է ձկան պաշտամունք։ Ո՞ւր է այդտեղ պաշտված ձուկը։ Սրանով ես չեմ ուզում ասել, թե Հայաստանում ձուկ պաշտված չի եղել. այլ այն միայն, որ եզրակացություն են հանում առանց հիմքի։

Մի փոքր ուշադրություն դարձնողը,— հարկավ, ավելի նկատի ունենալով ընագիրը,—հեշտությամբ կտեսնի, որ դա պատմված է պարզապես հետևողությամբ Ս. Գրքի աշտարակաշինության ու Ներրովթի և Մ. Խորենացու «Հայոց պատմության» Հայկ ու Բելի առասպելի ըսկզբի։ Չէ՞ որ ըստ Խորենացու մեկնության՝ Բելը նույնացրած է Ներրովթի հետ։ Եվ իսկապես, այդ զրույցի մի վարիանտը կա Սրվանձտյանի «Գրոց Բրոցի» մեջ (եր. 48), ուր «Ըղտու քարեր» կոչված քարերը ասվում են «Բելի ուղտեր» և «Ուղտապաններ»։ Այս վարիանտով Բելն է գալիս Հայաստան, և չի հիշվում ձուկը, որ, ով գիտե, որ զրույցից եկել, մտել է մեջ և առանձին դեր չի խաղում։ Աստուծու փրկողը կայծակն է, և ոչ թե ձուկը։ Հանեք վերևում ընդգծած տողերը ձկան մասին, և պակասն իսկի չի էլ զգացվի։

Եվ վերջապես այդ լեգենդայով բնավ չի պարզվում «վիշապի կապը ձկան հետ», կամ «վիշապի երևան գալը ձկան կերպարանքով»։ Այդ զրույցի մեջ նույնիսկ վիշապ չի հիշվում։

21. Բերեմ և հետևյալը Բ. Պիոտրովսկու գրքույկից (եր. 27). «Վիշապի արտաքին տեսքի մասին նույնպես ոչ մի որոշ ցուցում չկա. Նա հեքաթների մեջ հանդես է գալիս երբեմն իբրև դրակոն, երբեմն իբրև վիթխարի օձ, երբեմն էլ ըստ երևույթին, և իբրև ձուկ»։—Եթե «ըստ երևույթին» է, դա ոչ մի արժեք չունի։ Իսկ եթե իրոք կան հեքաթներ, որոնց մեջ վիշապ դեմոնը հանդես է գալիս իբրև ձուկ, էլ ինչո՞ւ պետք էր գրել «ըստ երևույթին», այլ պետք էր բերել այդպիսի հեքաթներից գոնե մեկի բովանդակությունը և ցույց տալ այդպիսի հեքաթի աղբյուրը, որպեսզի ուրիշներն էլ կարողանային կարդալ այդպիսի հե-

քաթը և տեսնեին, թե արդյոք իրոք վիշապ դեմոնը հանդե՞ս է գալիս իբրև ձուկ։ Թե չէ՝ Բ. Պիոտրովսկու այդ խոսքը մնում է լոկ խոսք և ոչ մի գիտական արժեք չունի։

22. Մնաց հետևյալը. «Վիշապի կապը ձկան հետ՝ որոշակի հաստատվում է և ուրիշ նյութերով: Այսպես, Ն. Յա. Մառը մատնացույց է եղել այն բանին, որ բազմաթիվ հայկական հեքաթների մեջ վիշապը հանդես է գալիս իբրև морская буря = ծովային փոթորիկ»։ Այսպես է գրում Բ. Պիոտրովսկին, առանց ցույց տալու Ն. Մառի աշխատության էջը և «բազմաթիվ հեքաթներից» գոնե մեկը։ Իմանում եմ այդ էջը (96) Սմիռնովի հոդվածից և տեսնում եմ, որ Մառը միայն մեկ աղբյուր է ցույց տվել, Ազգագրական հանդես VI, 35, իսկ այստեղ ոչ թե «բազմաթիվ հայկական հեքաթներ» են և ոչ էլ հեքաթ է, այլ մի սնոտիապաշտություն է ուրիշ սնոտիապաշտությունների շարքի մեջ։ Ահա այդ։

«Փոթորիկ.—Փոքրիկ փոթորիկները կկոչվին սատանի քամի, որոնց բարձրանալու ժամանակ երեխայք մեջը կմտնեն, որպեսզի սատանայի ժողոված դանակ, ասեղ և այլն վերցնեն։ Իսկ ծովային փոթորիկ կամ թաթառը կկոչվի յուշապ, որ ծարավելու համար ծովերու վրա կիջնե ջուր խմելու»։ Ահա այդ հեքաթ ասածն ընդամենը։ Բայց ո՞ւր է այստեղ «վիշապի կապը ձկան հետ», այն էլ մի կապ, որ այդ «նյութով» իբր «որոշակի հաստատվում է»։ Այստեղ նույնիսկ ձուկ չկա հիշված։ Գիտական գործ չէ ինքնահնար բաներ գրել, ցանկանալով որ վիշապն անպատճառ կապված լինի ձկան հետ։ Կամ գուցե, Բ. Պիոտրովսկին կարծում է, թե «морская буря» սասծը ձուկ է։

Այդ սնոտիապաշտությամբ մի ավելորդ անգամ հաստատվում է այն, ինչ որ ես դեռ 1898 թ. գրել եմ վիշապի մասին (տե՛ս այս աշխատության 3-րդ հատված, պարագրաֆներ 8 և 9)։ Բայց Սմիռնովն այդ մի կողմ է թողել (որովհետև դրանից չի երևում վիշապի կապը ձկան հետ)։

Հայերենում վիշապ, թաթառ ռուսերենում սովորաբար ասում են тифон, смерч։ Դա պատահում է, որ ցամաքի վրա սյունաձև վեր է բարձրացնում փոշի, հող, մանր մունր բաներ, սաստիկը՝ նաև ջուր լճերից, և պտտելով առաջ է գնում, և եթե ուժը շատ մեծ է, ճանապարհին ջարդում, ոչնչացնում է ամեն ինչ։ Վիշապը կամ թաթառը առաջանում է առանձին մութ ու ցած ամպերի ժամանակ, որոնք իրենց արտաքին ձևով շատ նման են ամպրոպային ամպերին և շփոթվում են դրանց հետ։ Թաթառի ամպն էլ էլեկտրականացած է լինում և միջից հաճախ կայծակնահարում և որոտում է։ Այդ երևույթն այժմ ընդհանրապես ասում ենք փոթորիկ. իսկ փոքրերը՝ սատանի քամի, քաշքաքամի։ Բայց ինչպես այս աշխատության 3-րդ հատվածի վերջում կարելի է տեսնել, կան դեռ վիշապ ասողներ էլ, և քրիստոնեության ազդեցությամբ է «սատանան» փոխանակել վիշապին, և այդպես նաև ուրիշ ժողովուրդների մեջ։

Որ Ազգագր. Հանդեսի (VI, 35) մեջ տպված սնոտիապաշտությունների ժողովողը միայն ծովային թաթառը գիտե «յուշապ» անունով, այդ արժեք չունի։ Վիշապ կամ թաթառ կոչվում է ոչ միայն ծովայինը, այլև ցամաքայինը. դա համապատասխան է ֆրանսերեն trombe բառին, լինի trombe terrestre—ցամաքային թաթառ կամ վիշապ, թե trombe marine—ծովային թաթառ կամ վիշապ, գրմ. Wasserhose։ Այդ պատճառով և Գ. Կուսինյանի ֆրանսահայ բառգրքի մեջ trombe բառի դիմաց հայերեն գրված է՝ վիշապ, թաթառ, ինչպես և Առձեռն բառարանի մեջ «վիշապ» անվան նշանակություններից մեկը դրված է՝ «փոթորիկ կամ թաթառ. տաճկ. խօրթում»։ Վերևում այս աշխատության 8 և 9 պարագրաֆների մեջ բավականին վկայություններ բերված են այն մասին, որ ցամաքային փոթորիկն էլ վիշապ է կոչվում։

Մեր ժողովրդական հավատալիքներով՝ վիշապը լինի ցամաքային, թե ծովային, երևան է գալիս իբրև օձ։ Սրվանձտյանի նման ժողովրդագետը գրում է[1]. «Եվ որովհետև ինչպես օձին ջրայինն ու ցամաքայինը կա, նույնպես ալ վիշապին: Ուստի կ'ըսեն, թե տեսնված է երբեմն Վանա ծովու մեջեն, երբեմն ալ ամայի լեռներեն վիշապներուն երկինք քաշվիլը: Գուցե թաթառ հողմի նկարագիրն է սա, որ ծովեն ջուր և ցամաքեն փոշի, ծառ ու քար կը բարձրացնե յամպս և ի վայր կը թափե»։— Դա «վիշապ հանելն», վիշապի «բարձրանալն» է։

Ծովային թաթառները լինում են բարձրացող և իջնող, նայելով թե ծովից վեր ելնող կոնուսով են սկսվում, թե ամպերից ծովի վրա իջնող ամպային պտտվող սյունով։ Վերևում դրված սնոտիապաշտության մեջ հետաքրքիրն այն է, որ այսպիսի վայր իջնող ամպը, «յուշապը» պատկերացվում է իբրև մի կենդանի ոգի, դեմոն, «որ ծարավելու համար ծովերու վրա իջնում է, ջուր խմելու»։ Ըստ այսմ ուրեմն վիշապ դեմոնը ներկայանում է իբրև մի ամպային էակ, ինչպես բացատրել եմ ես դեռ 1898 թվին վերևում հիշված իմ գերմաներեն լեզվով գրված աշխատության մեջ։ Իբրև ամպային էակ էլ, նա, ինչպես ամպերը, փոփոխում է իր կերպարանքը։ Հին հավատալիք է և «ամպի ջուր խմելը»։ Աշնանը կամ գարնան սկզբներին, երբ երկնքում շարժվում են զանազան ձևերով ցած ամպերի կտորներ, և դրանցից մեկը ծածկում է արեգակի երեսը, այդ ժամանակ երեխաներն ասում էին, «ամպը գնաց՝ ջուր խմի»։ Այդ հին հավատալիքն է երևում և Հովհ. Թումանյանի հետևյալ տողերի մեջ.

Ամպերը դանդաղ ուղտերի նման,
Նոր են՝ ջուր խմած՝ ձորից բարձրանում։

Ահա ամպերի և ջուր խմելը և իբրև «ուղտեր» երևալը։ Ճիշտ է, վերջինս Թումանյանի գրվածքի մեջ իբրև նմանություն է ասված, բայց ինչպես առասպելների ծագման մասին գրելիս ասվեց, այդպիսի նմա-

[1] «Գրոց Բրոց», եր. 93 հտն.։

նություններից են հենց ծագած առասպելական էակները, ամպային էակ վիշապի երևալն իբրև ուղտ և այլն, որ գտնում ենք Եզնիկի գրքի մեջ։

Բայց շարունակենք։

23. Բ. Պիոտրովսկին մի բան էլ է գրում (եր. 27 հտն.). «Հին Արևվելքում հայտնի են ձկան կերպարանքով աստվածություններ», որոնց «պաշտամունքը տարածված է եղել Առաջավոր Ասիայում». նրանք «եղել են երկրագործության բարի հովանավորներ», ինչպես սորեստանցոց Դագոնը։ Նախ կուզեի բերել հետևյալը. «Բիբլոսացի Փիլոնը Դագոնին, որ հայտնի է իբրև փղշտացոց աստվածություն, հիշում է իբրև փինիկեցոց աստված։ Նա թերևս ըստ մի բառախաղի (դագան—արմտիք, հացաբույս) անվանում է նրան հողագործության ուսուցող։ ...Դագոնի նշանակության մասին իբրև ձկան աստված՝ ոչ բաբելացիների, ոչ էլ քանանացիների մեջ հաստատուն մի կռվան չկա։ Բայց Դագոնն է երկրային և ստորերկրյա օվկիանոսի աստված։ Փղշտացիների մեջ Դագոնի ամուսինն է ծովի և ձկան աստվածուհի Դերկետոն»[1]։ Եվ այս Դերկետոն, ինչպես կտեսնենք, պաշտվել է և Հայաստանում։ Բայց դիցուք, Դագոնը և ուրիշները իրոք եղել են ձկան աստվածություններ. մի՞թե դրանից երևում է «վիշապի կապը ձկան հետ» կամ այդպիսի աստվածությունների գոյությունն ապացույց է, թե Գեղամա լեռների ձկնաձև կոթողները կարող են վիշապի արձաններ եղած լինել և կամ այն, որ գրում է Բ. Պիոտրովսկին, թե «օձն ու ձուկն իբրև ջրի սիմբոլներ և անձնավորում մեծ նշանակություն են ունեցել հայկական վիշապի, աղբյուրների պահապանի կերպարի մեջ. Նրանք որոշակի հանդես են գալիս և Գեղամա լեռների քարե արձանների վրա, որոնք նույնպես անմիջորեն կապված են ջրի հետ» (եր. 30)։ Այս դատողության առաջին մասը լոկ խոսքով է ասված. Բ. Պիոտրովսկին ոչ մի տեղ չի ցույց տվել, թե «հայկական վիշապն աղբյուրների պահապան» է։ Ընդհակառակն, մենք տեսանք, որ վիշապն աղբյուրների ջուրը խափանող է։

Այսպես՝ բնավ երևան չեկավ «վիշապի կապը ձկան հետ»։

VII

24. Գեղամա լեռների ձկնակերպ արձանների «ատրիբուտներից» է և եզան կամ գոմշի կամ խոյի (երեքն էլ ասում են) գլուխը կաշիով, և ինչ որ թռչուններ։ Պետք էր այդ էլ որոնել հայկական ֆոլկլորի մեջ։

Բ. Պիոտրովսկին գրում է (եր. 30). «Եզան կապը վիշապի կերպարի հետ՝ հայկական լեգենդաներում նվազ պարզորոշությամբ է հաստատվում»։ Ուզում է ասել, թե ոչինչ չի գտնում այդ մասին հայկական ֆոլկլորում. դրա համար և նա դիմում է ուրիշ նյութերի։

Նա ասում է, թե վրացական և հյուսիս-օսական վեպի հերոս Ամ-

[1] „Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg, von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Tübingen, 1905, I, եր. 375 հտն.։

բանը՝ «իբրև վերին[1] և ստորերկրյա ծովի աստվածություն՝ կապված է ջրի հետ, իսկ մի պատումի մեջ՝ եզան հետ», այն է՝ «Ամրանը երկինք ընկնելու համար՝ փաթաթվում է ծովից հանած եզան կաշու մեջ» (էր. 26, 30)։— Հետևաբար և իբր բացատրվեց, թե ինչու Հայաստանի ձրկ-նաձև արձանների վրա կա եզան գլխի ու կաշու գծագրություն։ Ապա ուրեմն և այդ կոթողներն իբր վիշապի արձաններ են։ Պարզ տրամաբանությունն ասում է, թե պետք է ցույց տրվեր հայկական վիշապի կապը եզան հետ և ոչ թե վրացական Ամրանի կապը եզան կաշու հետ, կամ թե պետք էր միաժամանակ ցույց տալ, թե վրացական Ամրանը և հայկական վիշապը նույն դեմոնն են... Թե չէ՝ շատ հերոսներ կարող են եզան կաշու հետ գործ ունենալ կամ այդ անասունի կաշու մեջ փաթաթվել։ Ջենով Հովանն էլ փաթաթվում է յոթը գոմշի կաշու մեջ...

Նա ասում է դարձյալ, թե Խոջալուում մի կուրգանում գտնված մի բրոնզե գոտու վրա «եզներ են պատկերացված աստղերի, օձի և թռչունների հետ»։ Լա՛վ, թեկուզ եզը մի պաշտելի անասուն եղած լինի. մի՞թե դրանով ցույց է տրվում վիշապի կապը եզան հետ։ Այդ գոտու վրա չկա նույնիսկ ձուկը, իբր «ձկան կերպարանքով վիշապը». և եթե այդ լիներ էլ, դա էլ կլիներ Հայաստանի ձկնաձև արձանների մի առանձին արտահայտություն։

Վերջապես նա գրում է, թե Գեղամա լեռների արձանների վրայի «եզան կաշին՝ բերանից հոսող ջրով՝ կարելի է բացատրել նույնպես» նրանով, որ այդ արձանները գտնվում են ելլաղատեղերում, ուր ջրանցքների ցանցը հարկավոր էր նաև անասունները ջրելու համար։ «Բնական է, որ այս միջավայրում եզան կամ խոյի հետ կապված պաշտամունքն ունենար շատ մեծ նշանակություն [սպասում ենք, որ ասեր՝ ուստի եզը կարող էր մտնել վիշապի արձանի մեջ, բայց Բ. Պիոտրովսկին ասում է՝], որ կարող էր չանդրադառնալ երկրագործների [=հայկական։ Մ. Ա.] ֆոլկլորի մեջ»։

Այսպես՝ Բ. Պիոտրովսկին բացատրեց նաև այն հանգամանքը, թե ինչու ինքը չի գտնում հայկական ֆոլկլորի մեջ եզան մասին... Իբր թե հայկական ֆոլկլորը երկրագործական է, իբր թե եզը երկրագործին պետք չի եկել. ուստի և եզան պաշտամունքի նշանակությունը «կարող էր չանդրադառնալ երկրագործների ֆոլկլորի մեջ»։— Երևի Բ. Պիոտրովսկին չի մտաբերել հին երկրագործ եգիպտացիների Ապիսը, այդ եզ աստվածը, որի էմբլեմով պաշտում էին, ինչպես բացատրում են, երկրագործության աստված Օզիրիսին։

Բայց այս շատ եղավ։ Անցնենք։

25. Ի՞նչ գործ ունի «թռչունների գծագրությունը Գեղամա լեռների երկու կամ երեք վիշապների վրա»։—Այդ առթիվ ասում է Բ. Պիոտրովսկին. «Լեզվական սեմանտիկան բոլորովին որոշակի ապացուցում է

[1] Божество верхнего и подземного моря—*կամ* верхнего *բառից հետո պակասում է մի բառ, թերևս* неба, *կամ թե պետք է լինի* морей։

թռչունների կապը թե վերին երկնքի հետ և թե ներքինի (ջրի) հետ, դրանով հենց հաստատելով, որ տեղին է նրանց [թռչունների] առկայությունը լեռներում ջրանցքների մոտ պատահող քանդակների վրա։ Եվ վիշապը հայկական լեգենդաներում *հաճախ երևում է թռչող էակի—դրակոնի կերպարանքով»։— Դարձյալ հոգնակի՝ «լեգենդաներում»։ Հետաքրքիր է իմանալ՝ ո՞ր լեգենդաներում։*

Ապա՝ լավ կլիներ, որ այդ «սեմանտիկան» մի փոքր որոշակի ասված լիներ, որպեսզի մենք էլ կարողանայինք մի բան հասկանալ։ Բայց և այնպես Բ. Պիոտրովսկու դատողությունը տրամաբանական չէ։ «Վիշապի» արձանների վրա թռչունների գծագրության տեղին լինելը ցույց տալու համար՝ պետք էր ցույց տալ վիշապի կապը թռչունների հետ կամ թռչունների կապը վիշապի հետ և ոչ թե «թռչունների կապը թե վերին երկնքի և թե ներքինի (ջրի) հետ», և ոչ էլ այն ասել, թե վիշապը մի թռչող էակ է, դրակոն է, այսինքն թևավոր օձ։

VIII

26. Բ. Պիոտրովսկին անում է հետևյալ վերջնական եզրակացությունը։ «Այսպիսով Հայաստանի Սևանա շրջանի լեռներում առաջին անգամ Ն. Յա. Մառի և Յա. Ի. Սմիռնովի հայտաբերած վիշապների արձանների բոլոր ատրիբուտները համընկնում են հայկական ֆոլկլորի *վիշապների ատրիբուտների հետ։ Շատ հավանական է, որ Գեղամա լեռների քանդակները պատկերումներ են վիշապների, որոնք մի փոքր փոփոխված ձևով քրիստոնեության ազդեցությամբ արդեն չար էակներ դարձած, հասել են* հայկական ֆոլկլորի *մեջ մինչև մեր օրերը»։*

Ես ամենայն մանրամասնությամբ, մի առ մի քննելով բերված բոլոր փաստարկումները՝ գտնում եմ, որ այդ եզրակացությունն ամբողջովին անհիմն է և սխալ։

Հայկական ֆոլկլորով, ավանդություններով ու հավատալիքներով և առհասարակ որևէ ուրիշ նյութով Բ. Պիոտրովսկին, ինչպես և Յա. Ի. Սմիռնովը բնավ չապացուցեցին՝

1) Թե վիշապ դեմոնն իբր եղել է պտղաբերության և ջրի աստվածություն, ջրի հովանավորող։ Այդ ասված է լոկ խոսքով։ Հատ. 11.

2) Թե վիշապ դեմոնին իբր զոհաբերություն են արել կալերում։ Այդ ասված է Եզնիկի գրածի բնագիրն աղճատելով ու սխալ թարգմանելով և հայ ժողովրդական հավատալիքը չիմանալով։ Հատ. 12.

3) Թե վիշապ դեմոնն իբր հետագայում քրիստոնեության ազդեցությամբ է չար էակ դարձած։ Այդ ոչ մի կերպ չի ապացուցված. ընդհակառակն՝ ինչ որ Բ. Պիոտրովսկին բերում է, այդ ցույց է տալիս, նույնիսկ ըստ Բ. Պիոտրովսկու, վիշապի չար ոգի լինելը, այն էլ քրիստոնեությունից շատ առաջ։ Հատ. 13—16.

4) Թե «հայկական վիշապ» դեմոնն իբր «աղբյուրների պահապան»

հովանավոր է։ Այդ ասված է լոկ խոսքով։ Ընդհակառակն՝ վիշապն աղբյուրների ջուրը խափանող, ջրարգել է։ Հատ. 14.

5) Թե վիշապները, այսինքն վիշապ դեմոնները Եզնիկի գրքի մեջ իբր «երևում են ձկան կերպարանքով», իբր հնումն հայերը վիշապները, այսինքն՝ վիշապ դեմոնները «պատկերացնում էին մեծ ձկան կերպարանքով»։ Այդ ասված է «վիշապ» բառի տարբեր նշանակությունները շփոթելով և տրամաբանական կոպիտ սխալ անելով, այսինքն՝ «վիշապ» բառի մի նշանակությունը, որ է «վիշապ ձուկ», «մեծ ձուկ», կետ ձուկ, անցկացնելով «վիշապ» բառի «վիշապ դեմոն» նշանակության տեղ, և չնկատելով, որ Եզնիկը տվյալ հատվածի մեջ ոչ թե հայ ժողովրդական հավատալիք է հերքում, այլ Ս. Գրքի մեկնություն է անում։ Հատ. 17—18.

6) Թե Գրիգոր Մագիստրոսի մի նամակի մեջ ի միջի այլոց բերված աժդահակ ձկան=վիշապ ձկան մասին զրույցն իբր հայկական ֆոլկլոր է և իբր գրի է առել Գր. Մագիստրոսը, այն էլ ձկնաձև արձանների մոտ, և այլն, և այլն։ Այդ ամենն ինքնահնար բաներ են, առանց որևէ հիման կամ այնպիսի հիմնավորմամբ ասված, որ միայն ժպիտ են հարուցանում։ Հատ. 19.

7) Թե Նեմրութ սարի և ըղտու քարերի մասին զրույցի մեջ իբր երևում է «ձկան պաշտամունքը Հայաստանում»։ Այդպիսի բան չկա այդ զրույցի մեջ և դրա մեջ վիշապ էլ չկա։ Հատ. 20։

8) Թե վիշապն իբր «հեքիաթների մեջ հանդես է գալիս... ըստ երևույթին և իբրև ձուկ»։ Լոկ խոսք է այդ։ Հատ. 21.

9) Թե «վիշապի կապը ձկան հետ» իբր «որոշակի հաստատվում է» նրանով, որ ծովային փոթորիկը կամ թաթառը կոչվում է «յուշապ»։ Այդ էլ լոկ խոսք է։ Թաթառի (смерч, тифон) «վիշապ» կոչումը ցույց է տալիս վիշապ դեմոնի օդերևութային ծագումը։ Հատ. 22.

10) Թե եզան կապը վիշապի հետ հայկական ֆոլկլորում իբր «նրվազ պարզորոշությամբ է հաստատվում»։ Այդ էլ լոկ խոսք է։ Ոչ միայն հայկական, այլև ուրիշ ֆոլկլորով էլ չի պարզած «եզան կապը վիշապի հետ»։ Հատ. 24.

11) Թե իբր տեղին է թռչունների առկայությունը վիշապների արձանների վրա։ Այդ էլ ասված է լոկ խոսքով, քանի որ չի ցույց տրված թռչունների կապը վիշապ դեմոնի հետ։ Հատ. 25.

12) Թե «օձն ու ձուկն իբրև ջրի սիմբոլներ և անձնավորում» իբր «մեծ նշանակություն են ունեցել հայկական վիշապի, աղբյուրների պահապանի կերպարի մեջ»։ Այդ էլ ասված է լոկ խոսքով։ Հատ. 23.

27. Ինչո՞ւ Բ. Պիոտրովսկին չհաստատեց, թե «Վիշապներ» ասված կոթողները վիշապի արձաններ են։— Որովհետև նա, նրանից առաջ Ն. Յա. Մառը և Յա. Ի. Սմիռնովը, սխալ ելակետ ունեն։ Նրանք իրենց հետազոտության համար ելնում են այդ հին արձանների արդի ժողովրդական «վիշապներ», «աժդահա» անունից, ենթադրելով, թե այդ կոչումն ավանդաբար գալիս է այն ժամանակից, երբ կենդանի է եղել այդ

արձանների աստվածության պաշտամունքը։ Քանի որ դրանք «վիշապներ» են կոչվում, ուրեմն և վիշապների արձաններ կարող են եղած լինել,— մտածում են նրանք։

Եվ ահա որոնումներ անել վիշապի մասին, և այդ դեմոնին լոկ խոսքով վերագրել այս ու այն, կամ այդ դեմոնն այսպես ու այնպես, անհիմն կերպով կապել արձանների հետ, ձգտել հայկական ֆոլկլորով կամ այլ աղբյուրներով, բռնազբոս կերպով բացատրելու արձանների «ատրիբուտները», մեջ բերելով և այնպիսի բաներ, որ ոչ մի կապ չունին թեմայի հետ. ընդհակառակն՝ չտեսնելու տալով վիշապ դեմոնի օդերևութային բնությունը, որ ունի նա ըստ հայկական հավատալիքների. ուրանալով նրա լինելը փոթորկի և ամպ ու ամպրոպի անձնավորում, զանազան կերպարանքներով երևալը և նրա մասին եղած ավանդությունները. որոնելով, իբր հայկական ֆոլկլորի մեջ, ձկան կերպարանքով վիշապ, վիշապի կապ ձկան, եզան և թռչունների հետ, լոկ խոսքով ասելով, թե վիշապը պտղաբերության և ջրի աստվածություն է և այլն,— այսինքն անընդունելի հակամատերիալիստական մեթոդով ձգտելով ապացուցելու այն, որ չի ապացուցվում։

Այդ վիթխարի կոթողների «վիշապներ» և «աժդահա» կոչումը կապ չունի նրանց պատկերացրած աստվածության հետ։ Նրանք իրենց հսկայական մեծության համար հետագայում են կոչվել վիշապներ կամ աժդահաներ, իբրև աժդահա քարեր, և այդ կոչման հետևանքով նրանց վրայի քանդակներն իմաստավորվել են իբրև «օձերի կամ վիշապների պատկերներ»։ Թե այդ այդպես է, երևում է նրանից, որ մի ուրիշ տեղում, Արագածի լանջին նույնպիսի կոթողներն իրենց վիթխարության համար կոչվել են «օղուզի գերեզմաններ», այսինքն՝ հսկայի, ազնավուրի գերեզմաններ։

Եթե պատահաբար նախ ոչ թե Գեղամա լեռների «Վիշապներ» կոչված արձանները հայտաբերված լինեին՝ այլ Արագածի հարավային լանջի «օղուզի գերեզմանները», այն ժամանակ թերևս հետազոտության համար ելակետ ունենային՝ հսկա, ազնավուր, դև (քանի որ «ազնավուրին դև ալ կ՚ըսեն»։ Սրվանձտ.)... Այդ էլ, անշուշտ, ոչ մի հետևության չէր հանգեցնիլ։

28. Հետազոտության համար ելակետ պիտի ունենալ ոչ թե այդ արձանների անունը, որ կարող էր փոխվել, հինը մեռնել և տեղը նորն անցնել, այլ այն, որ սկզբից մինչև մեր օրերը մնում է, այսինքն՝ արձաններն իրենց տեղադրությամբ և վրայի գծագրությամբ։

Թե այդ կոթողներն իրենց տեղադրությամբ ջրերի վրա— աղբյուրների, լճերի, արվեստական ջրամբարների վրա, կապված են ջրի և ոռոգման սիստեմի հետ, հետևաբար վերաբերում են ջրի մի աստվածության, այդ պարզ է։ Այդ պատճառով պետք է վիշապ դեմոնը թողնել և հետազոտության համար ելակետ ունենալ ջրի մի այնպիսի աստվածություն, որի պաշտամունքն ու առասպելները եղել են նաև Հայաս-

տանում, որ երևան է եկել ձկան կերպարանքով նաև Հայաստանում, որի արձանը եղել է ձկան կերպարանքով և դրված է եղել լճերի մոտ, որ կապված է եղել թռչունների հետ և վերջապես՝ արվեստական ոռոգման հետ։

IX

29. Հին Արևելքում եղել է մի շատ սիրված աստվածուհի, որ հազարավոր տարիներ շարունակ չափազանց մեծ նշանակություն է ունեցել Արևելքի կրոնական կյանքի համար։ Նա իր հիմնական գաղափարով եղել է պտղաբերության և սիրո դիցուհի, այլև ջրի աստվածուհի և զանազան ժողովուրդների մեջ զանազան անուններով ու կերպարանքներով պաշտվել է շատ կողմերում։ Նա Ասորեստանում կոչվել է Միլիտտա, Իշտար, Բաբելոնում՝ Իշտար, Փինիկիայում՝ Աստարոթ, Աշտարտ, Դերկետո, Ասորիքում՝ Դերկետո, Ատարգատիս, Աստարտե, հույների մեջ՝ Աֆրոդիտե, հայերի մեջ՝ Աստղիկ, Անահիտ, պարսիկների մեջ՝ Անահիտա։

Ասորեստանում այս դիցուհին մի հզոր հրամանատար, մարտիկ աստվածուհի է, պատերազմի դիցուհին, նետ-աղեղով զինված, այրական ու ռազմիկ բնավորությամբ, ճակատամարտի և որսի թագուհին։ Բայց Իշտարը միանգամայն և փարթամ պտղաբերության ու զգայական սիրո դիցուհին է։ Նա Ուրուքում (Հարավային Բաբելոնիայում) կապված է, Արուսյակ մոլորակի հետ, և նրա սիմբոլն է Գիշերավարը (Արուսյակն՝ արեգակի մայր մտնելուց հետո), իսկ Ակկադում (Հյուսիսային Բաբելոնիայում) դարձյալ Արուսյակ մոլորակի հետ, բայց սիմբոլն է Լուսաբերը, Լույս-աստղը (Արուսյակը լուսաբացին)։ Նայելով տեղին, ուրեմն, նա կամ երեկոյան աստղի, կամ լույս աստղի դիցուհի է։ Երկու դեպքում էլ նա երկնային թագուհին է, Սինի (արեգակի) դուստրը, որ գնում է նրանից առաջ կամ հետո։ Այս զգայական սիրո և ջրի ու պտղաբերության դիցուհու պաշտամունքը բաբելացիների և ուրիշների մեջ ցոփ և անառակ էր բազմաթիվ այր և կին սպասավորներով ու հետևորդներով։ Նույնպես բուռն զգայական և անբարոյական էր ասորական Աստարտեի, Ատարգատիսի, ըստ Կտեսիասի (հույն պատմագիր 4-րդ դարում մեր թ. ա.), Դերկետոյի պաշտամունքը։ Նույն բնավորությունն ունի և փինիկյան Աշտարտը, որ պաշտվում էր բացի տաճարներից նաև կանաչ բլուրների վրա։

Դերկետոն (Ատարգատիս) պտղաբերության և ջրի աստվածուհի է։ Ըստ Լուցիանի (հույն գրող 2-րդ դարում) նրա տաճարն այն տեղի վրա էր շինված, ուր ջրհեղեղի ջրերը Ստորերկրյայք են քաշված եղել։ Նրա սրբազան կենդանիներն են Փինիկիայում և Ասորիքում աղավնին և ձուկը։ Ասկալոնում (Դամասկոս քաղաքն Ասորիքում), որ նշանավոր էր Դերկետոյի տաճարով, նրա արձանը ձկան մարմնով կամ ձկնակերպ (Fischgestalt) էր հանած, տաճարը շինված էր ձկնառատ սրբազան լճի

մոտ: Հերապոլսում (սրբազան քաղաք Ասորիքում, Եփրատից արևելք) դիցուհու տոնի երկու օրերը՝ տարին երկու անգամ, Ասորիքի բոլոր կողմերից շատ ուխտավորներ էին գալիս և ծովից մեծ թափորով ջուր էին բերում նրա տաճարը և այնտեղ սրսկում։ Տարին երկու անգամ, ուխտագնացության ժամանակ, դիցուհու արձանը ծովը կամ գետն էին տանում[1]։

Այս մեծ մայր աստվածուհին շատ պաշտվել է և արևմտյան Ասիայում, Կապադովկիայում և այլուր, և ազդել է նույնիսկ հունական Արտեմիս զգաստ դիցուհու պաշտամունքի վրա։ Եփեսոսի Արտեմիսը նույնպես շրջապատվում է բազմաթիվ հերոդուլներով, տաճարի սպասավորներով, և նրա պաշտամունքն էլ կատարվում է խառնակեցիկ շվայտությամբ։ Բայց սեմական ժողովուրդների սիրո դիցուհու համապատասխան աստվածուհին է իսկապես Աֆրոդիտեն, որի ցոփ պաշտամունքը հայտնի է Կիպրոսում (Կիպրյան Աֆրոդիտեն)։ Այստեղից կղզիների վրայով նույն պաշտամունքն անցած էր և Էլլադա, Կիթերա ու Սիկիլիա, ուր փինիկյան և ասորական Աշտարտի անբարոյական պաշտամունքը խառնված և միացած էր հունական Աֆրոդիտեի պաշտամունքի հետ, և հույները փինիկյան և ասորական Աշտարտին նույնացրել էին իրենց Աֆրոդիտեի հետ։ Այս դիցուհին Կորնթոսում ուներ մի հռչակավոր սրբավայր՝ հազարից ավելի հերոդուլներով, և այնտեղ նրան նվիրում էին աղջիկներ։ Նույնը նաև Աթենքում։ Կիթերան էլ, որ մի փոքր կղզի է Լակոնիայի հարավում, հռչակավոր էր Աֆրոդիտեի հոյակապ տաճարով և պաշտամունքով։ Այս աստվածուհուն էլ նվիրական էին աղավնին և բույսերից ի միջի այլոց վարդը: Նրա սիմբոլն էլ էր Արուսյակ մոլորակը։ Ըստ առասպելին՝ նա դուրս էր եկել Կիթերա կղզին շրջապատող ծովից։ Նրան պատկերացնում էին գեղեցիկ, ժըպտուն, երիտասարդ, մերկ, հաճախ ոտքն ալիքների վրա դրած կամ աղավնիներ լծված կառքի մեջ։

30. Այս սեմական դիցուհին մտել է և պարսիկների մեջ. դա հայտնի Անահիտա աստվածուհին է, որի անունը կապում են ասորեստանյան Անատու անվան հետ, որ Իշտարի մականունն է։ Նրա պաշտամունքը կատարվում էր գետերի ու լճերի վրա և միայն ջրառատ կողմերում։ Անահիտան ինքը ջրի աստվածուհի է, հետագայում միացած էր Արտվիսուրա պաշտելի գետի ջրանուշի հետ իբրև Արտվիսուրա-Անահիտա։ Այդ գետի ոգին, իբրև ջրի աստվածուհի, միաժամանակ և պտղաբերության աստվածուհի էր[2]։ Անահիտան, որ սկզբնապես ոչ

---

[1] „Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg. von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Leipzig, *1897*, I, *եր. 190 հտն. 197 հտն. 225 հտն. Նույնը* Tübingen, *1905*, I, *եր. 288, 375 հտն. 378, II 197, 288 հտն. 308, 378 և այլն։ Տե՛ս և* **Մ. Աբեղյան**, *Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ, 1901, եր. 516 հտն.։*

[2] „Lehrb. d. Relig. her. von P. D. Chantepie“, Tübingen, 1905, II, *եր. 197։*

թե իրանական, այլ սեմական դիցուհի է, հիշվում է Ավեստայի մեջ և ջրի աստվածուհի է համարվում, գեղեցիկ, ուժեղ աղջկա կերպարանքով։ Նա կանանց շնորհում է բախտավոր ծննդաբերություն, ինչպես և Միլիտտան, ուստի և հղի ազատվող կանայք նրան են դիմում, որ անփորձ ծննդաբերություն ունենան։ Անահիտը համապատասխան է դրվում և Աֆրոդիտեին։ Նոր պարսիկները գրում են սովորաբար կարճ ձևով՝ Նահիտ, և այսպես անվանում են նաև Արուսյակ մոլորակը[1]։

Այս սիրո և հեշտության դիցուհու պաշտամունքը շատ հին ժամանակներում հարևան Ասորիքից անցել է և Հայաստան՝ Անահիտ անունով, ինչպես պարսիկների մեջ։ Հավաստի հայտնի է, որ հայկական Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը նույնն է եղել, ինչ որ ասորական, աորեստանյան և այլ համապատասխան աստվածուհինը։

Նրա հռչակավոր մեհյանը գտնվում էր Եկեղիք գավառի Երեզ ավանում (այժմյան Երզնկա), ուր ուներ դիցուհին հարյուրավոր սպասավորներ՝ «սրբանվեր» կամ «սրբապաշտ»—հերոդուլոս կոչված, թե այր և թե կին։ Մեհյանի մոտ ընդարձակ անմշակ դաշտ կամ մարգ էր թողած՝ դիցուհու նվիրական երինջների արոտի համար, որոնց ճակատը ջահաձև խարանում էին, որպեսզի օտարները չմոտենան, և ժամանակին զոհվեն։ Նրան պաշտում էին նույնպես ջրերի վրա։ Տարին երկու անգամ, գարնանը և աշնանը, նրա տոնի օրերը մեծ տոնահանդեսներ էին կատարվում լույծ և անառակ պաշտամունքով։ Նորատի աղջիկներն ի պատիվ դիցուհուն՝ պոռնկություն էին անում, և այս չէր համարվում ամոթ։ Ազնվականներն իրենց կույս դուստրերին ձոնում էին աստվածուհուն և այսպես նրանց պոռնկության տալուց հետո՝ ամուսնացնում էին։ Անահտի այս արձակաբարո պաշտամունքը կատարելապես նույնն է, ինչ որ սեմական ժողովուրդների սիրո աստվածուհունը, Աստարտե-Դերկետոյինը։

Անահտի մեհյաններ կային նաև Տարոնի Աշտիշատում և Անձևիք գավառի Դարբնաց Քար կոչված տեղում։ «Դևք բազումք բնակեալ էին անդ և պատրէին զմարդիկ տեղւոյն, տուեալ յայնմ տեղւոջէ դեղս ախտականս առ ի կատարել զպղծութիւնս ախտից, կռանաձայնս դարբնաց աՀաւոր հրաշիւք արհաւիրս գործէին. յորս մարդիկ աշխարհին սովորեալք, անդ առ քրայրին դեգերէին, առեալ ի չաստուածոցն ծրարս թարախածորս ի պատիր ախտիցն, որպէս զծրարսն Կիպրիանոսի առ ի պատիր Յուստինեայ կուսին. և անուանէին զանուն տեղւոյն այնորիկ Դարբնաց Քար»[2]։

Անահտի այս լույծ պաշտմունքը, սակայն, հետագայում, 4—5-րդ

---

[1] *Fr. Spiegel*, Eranische Alterthumskunde, II, Leipzig, 1873, ***էր. 54, 55, 58, 59, 62—64։***

[2] ***«Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, էր. 294 «Թուղթ առ Սահակ Արծրունի»։***

դարում դառնում է զգաստ, և Անահիտը նույնիսկ քրիստոնյա մատենագրից բնորոշվում է իբրև «մայր ամենայն զգաստութեանց»։

31. Այս սիրո ու հեշտության դիցուհին Հայաստանում շատ հին ժամանակներում պաշտվել է և մի ուրիշ անունով։ Դա մեր Աստղիկ դիցուհին է։ Նրա պաշտամունքը հայերի մեջ՝ ասորական ծագում ունի։ Դա ասորական Դերկետո դիցուհին է, որ ասորական ազդեցությամբ հայերի մեջ պաշտվել է Աստղիկ անունով։ Աստվածուհու Աստղիկ անունն իսկ՝ թարգմանությունն է ասորերեն «կաուկաբտա» բառի, որ նշանակում է աստղիկ, այսինքն Արուսյակ մոլորակը[1], սեմական սիրո դիցուհու, ասորական Դերկետոյի սիմբոլը, ինչպես և հայերենում հենց «աստղիկ» բառը նշանակում է նաև Արուսյակ, որ մեր ժողովրդի մեջ այժմ կոչվում է Լուս-Աստղ,—ամենապայծառ մոլորակը։ Այսպես և հռոմեական Վեներան է թե Արուսյակ մոլորակը, և թե միաժամանակ և սիրո դիցուհին, Վեներա։

Անահիտ և Աստղիկ սկզբնապես եղել են միևնույն դիցուհու տարբեր կոչումները. մեկը՝ դիցուհու Անատու մականունից, մյուսը՝ նրա սիմբոլ Արուսյակից—Աստղիկից։ Բայց կրոնի զարգացման ընթացքում, այդ անուններով պաշտամունքը երկճեղվել է, և Անահիտ ու Աստղիկ դարձել են տարբեր դիցուհիներ։ Մինչ Անահիտը դառնում է զգաստ դիցուհի, Աստղիկը մնում է իբրև սիրո ու հեշտության աստվածուհի։ Հին հայկական մատենագիրները նրան նույնացնում են հունական Աֆրոդիտեի հետ։

Աստղիկի պաշտամունքի տեղ մեր հին մատենագրության մեջ հիշվում է Անձևացիք գավառում՝ «ի գլուխ լերինն Պաղատոյ, զոր ասէին աստիկ յոյժ ի նմա լեալ դիւացն, տուն Արամազդայ և Աստղկայ մեծարէին։ Եւ յաճախ պաշտամամբ տօն կարդային, որ է Պաղատ»[2]։

Վան քաղաքից հարավ, լճափին գտնվող Արտամետում ևս կար Աստղիկի պաշտամունքը (Թովմա Արծրունի, եր. 53 հտն.)։ Գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Տարոնի Աշտիշատում, ուր կային և Անահտի ու Վահագնի մեհյանները, որոնք մեկ անունով կոչվում էին Վահեվահյան։ Աստղիկնը անվանվում էր «Սենյակ Վահագնի»։ Վահագն Աստղկի «տարփավորն» էր, և նրա արձանը կանգնած էր Աստղկի արձանի մոտ։

Տարոնում և ուրիշ կողմերում նրա անվան հետ կապված են շատ տեղեր։ Սրվանձտյանցը գրում է, թե «Աստղկի անունով՝ գավառ չկա գրեթե, որ բլուր մը կամ քարձր սար մը նվիրված չլինի, ինչպես կան և կրկուշվին Վանա Վարագա սարի մեկ մասը, և Մշո Սուրբ Հովհաննու մոտ Տորոսի գոտուն մեկ կտորը»...[3] Նրա անունով կոչված է Տարոնում

---

[1] *H. Gelzer,* Zur armenischen Götterlehre, Berichte über die Verh. der K. S. Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig, *1896, եր. 123։*

2 *«Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, եր. 301, «Պատմութիւն սրբոյ Հռիփսիմեանց»։*

3 Սրվանձտյանց, *Գրոց և Բրոց, եր. 43։*

և Աստղնաբերդ կամ Աստղբերդ (=Աստղկան բերդ) Մշու արևելյան կողմում, մի տրիշն էլ Աստղբերդ՝ Մշու արևմտյան կողմում, Հաշտյանք գավառի մոտ[1]։

Տարոնում ապրել է մինչև մեր օրերը Աստղկի մասին հետևյալ առասպելը։ «Եփրատը երբ Մշո դաշտը կը մտնե, Կնճան սարերուն մեջ զարնվելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը ողմվելով գո՜ւռ գո՜ւռ ձայն մը կարձակե. և այդ տեղը կը կոչվի Գուռգուռա, ուր Աստղիկի լոգարանն է եղեր։ Եվ քանզի գիշերները լվացվելու սովորություն ուներ Աստղիկը, Դաղոնաց սարին (=Տարոնո լեռ, Մշու լեռներ, Սիմ լեռ, Տավրոս։ Մ. Ա.) վրա մեծ կրակ կը վառեին տարփավոր կտրիճները, որի լուսով կդիտեին Աստղիկի չքնաղ գեղեցկությունը, հնարած է Աստղիկ, որ մշուշ պատե այն ամբողջ միջավայրը, այսինքն՝ Մշո դաշտը ծագաց ի ծագս, թե ամառն, թե ձմեռն, մինչ ի ծունկս սարերուն. որով անհնարին կլինի որևիցե կողմի լեռներեն տեսնվիլ։ Եվ գուցե այս շարունակ և թանձրը մշուշեն այդ երկիրը կոչված լինի Մուշ։ Արդեն բնակիչք այս երկտող հանգներգը կ'երգեն.

Մշու սարեր մշուշ է,
Իր հողն ու ջուր անուշ է»[2]։

Հին հայերն, ինչպես հին առասպելի գերապրուկից երևում է, իրենց գեղեցիկ դիցուհուն պատկերացնում էին Տարոնի գետի մեջ ջրի հետ կապված, մերկ, իր լոգանքն ընդունելիս։ Դա մի պարզ հիշողություն է, որ Աստղիկն էս եղել է ջրի աստվածուհի։ Մյուս կողմից՝ այդ դիցուհին հանդիսանում է միաժամանակ և մեգի վրա իշխող։

Այս սիրելի ու ժողովրդական դիցուհին բնականաբար ուներ և իր մեծ տոնակատարությունը, որ հասել է մինչև մեր օրերը։ Հին ավանդությամբ նրա տոնը կոչվել է Վարդավառ (ժողովրդական ձևով՝ նաև վարդեվոր), երբ մեծամեծ հանդեսներ էին կատարում տարվա վերջին օրերին, նոր տարվա, նավասարդի սկզբին, հին «բարիկենդանին»։ Վանական Վարդապետը (13-րդ դար) գրելով այդ մասին՝ ասում է, թե Գրիգոր Լուսավորիչը խափանել է Աստղկի տոնը՝ փոխանակելով այն՝ Քրիստոսի պայծառակերպության տոնով[3]։ Նույնը նաև «Յայսմաւուրք» օգոստ. 6-ին, ուր կարդում ենք. «Յայնմ աւուր հեթանոսք Ափրոդիտեայ (մեր մատենագիրները հաճախ Աստղիկ անվան փոխանակ Ափրոդիտե են գրում։ Մ. Ա.) տօնէին և... կոչէին զնա վարդամատն և ոսկեծղի, և զվարդն նմա ընծայ մատուցանէին։ Վասն այսորիկ անուանէին զտօնս զայս Վարդավառ։ Ի նորս ասի վարդավառ, զի Քրիստոս ըստ նմանութեան վարդի՝ մինչ ի յայլակերպութիւնն որպէս եթէ վարդ ի կոկոնի էր, և յայլակերպելն ի Թաբօր՝ իբր թէ վարդ վառեցաւ»։ Ուրիշները տոնի

---

1 Ալիշան, Հին հավատք, եր. 280։

2 Սրվանձտյանց, Գրոց և Բրոց, եր. 97 հտն.։

3 Ալիշան, Հին հավատք, եր. 283։

անունը նույնպես բացատրում են «վարդ վառեալ»։ Գրիգոր Նարեկացին էլ, անշուշտ, սույն ավանդությամբ ներշնչված՝ Վարդավառի տաղն սկսում է այսպես.

Գոհա՛ր վարդըն վա՛ռ առեալ
Ի վեհից վարսիցն արփենից՝
Ի վեր ի վերայ վարսիցն
Ծաւալէր ծաղիկ ծովային։

Շատ պարզ է, որ մեր Աստղիկ դիցուհուն էլ նվիրական է եղել վարդը:

Ինչքան էլ Աստղկի տոնը քրիստոնեականի է վերածվել, բայց և այնպես ժողովուրդը մինչև մեր օրերը պահել է ոչ միայն տոնի անունը, որ ընդունելի է դարձել և եկեղեցու համար, այլ և այդ ջրի աստվածության տոնի հիշատակը։ «Նույն օրը բոլոր ժողովուրդն հայոց, այր և կանայք, ծերք և մանկտիք, ջրախաղություն կըկատարեն. թե՛ տուներու մեջ, և թե՛ փողոցները, կամ դաշտերու մեջ գետերու ափին, կամ աղբյուրներու ակին ու առվակին մոտ խմբված՝ զիրար կըղնեն ի ջուր. կամ գոնե կուժերով իրարու վրա ջուր կը թափեն։ Հայոց Նավասարդն է Վարդավառը... Նավասարդը հայոց առաջին ամիսն է», Նոր տարին[1]։

Բացի «ջրո ցողմունք ցրմունք և խաղեր» անելուց (Ալիշ., Հ. հ. 56), «վարդավառի տոնին,— գրում է Սրվանձտյանցը,— աղավնի թռցնելու ավանդական հիշատակն ալ հայտնի է, որ միայն հայոց սեպհական արարողություն է... զոր և կը շարունակեն Հայաստանի շատ գավառները և ի Պոլիս Իսկյուտարի Ս. Կարապետ եկեղեցու տոնախմբության օրը, Վարդավառին աղավնի կը թռուցանեն, և այդ տոնը ուրիշ ազգերեն անվանված է «Գյուվերջին փանայիրի», «Տոն աղավնյաց»։

Հոգևորականությունն աշխատել է Վարդավառին ջուր ցրելը և միմյանց վրա ջուր սրսկելն ու աղավնի թռցնելը կապել ջրհեղեղի և Նոյան աղավնու հետ և Աստղիկ դիցուհուն դարձրել է Նոյի դուստրը, Աստղիկ անունով, ջրհեղեղից հետո ծնված[2], որպեսզի կրոնական տեսակետից օրինականացնի Աստղիկ աստվածուհու հին տոնակատարության ծեսը, որ գալիս է շատ հին հեթանոսական դարերից։ Ինչպես տեսանք, ջրի դիցուհի Դերկետոյի տոնի օրերը ջուր էին սրսկում, և նրա նվիրական թռչունն էր աղավնին, Աֆրոդիտեինը՝ նաև վարդը։ Շատ բնական է, ուրեմն, որ Աստղկի, հայկական Դերկետոյի տոնի օրը, Վարդավառին, ջուր ցրեին իրար վրա, աղավնի թռցնեին և այդ դիցուհուն, հայկական Աֆրոդիտեին վարդ նվեր բերեին։

32. Ըստ հների ասորական Դերկետոյի կամ ասորեստանյան Միլիտտա դիցուհու դուստրն է Շամիրամը։ Նա նույն բնավորությունն ունի,..

---

1 Սրվանձտյանց, Գրոց և Բրոց, եր. 122 հմն.։

2 Ալիշան, Հին հավատք, եր. 279։

ինչ որ իր մայրը, սեմական ժողովուրդների աստվածուհին Իշտար։ Դերկետոն։ Նա էլ հայտնի է իր գեղեցկությամբ, այրասիրտ է, ռազմիկ, միաժամանակ և վավաշոտ։ Ասորեստանցիները նրան պաշտում էին աղավնու կերպարանքով, կամ ասում էին, թե նրան սնուցել, մեծացրել են աղավնիները։ Բաբելոնում նրա անվան հետ կապված են եղել շատ շինարարություններ։ Շատ տեղերում հին ժամանակ նրա անունով կոչվել են բլուրներ, բարձրավանդակներ, և՛ Փոքր Ասիայում և՛ ուրիշ կողմերում։

Դերկետոյի պաշտամունքի հետ նրա դուստր Շամիրամինն ևս մտել է Հայաստան։ Այստեղ ևս շատ տեղեր կապված են եղել Շամիրամի անվան հետ։ Այսպես՝ ամենից առաջ Վան քաղաքը, որ կոչվել է Շամիրամակերտ կամ Քաղաք Շամիրամա, ըստ Մ. Խորենացու և ըստ Թովմա Արծրունու։ Վերջինս հիշում է Ձուաշ գավառում Շամիրամ բերդ, այլև ամրոցն Շամիրամ։ Շամիրամ գյուղ Նեմրութ սարի ստորոտում և այդ գյուղի դիմաց, մի բլրի գագաթին, Շամիրամա բերդ հիշում է Սարգիսյանն իր Տեղագրությունների մեջ (եր. 272). Նույն գյուղը հիշում է և Սրվանձտյանցը՝ (Գր. Բր., 47)։ Այժմ էլ դեռ կա Հայաստանում Շամիրամ գյուղ Վաղարշապատի ու Թալինի միջև Արագածից հարավ։ Կոտայքի Կոտան լեռը (Քյոթան դաղ), որ Կոտայ-ք անվան մի երկրորդ ձևն է, մի ժամանակ կոչվում էր Շամիրամա լեռ։

Մինչև վերջերս Շամիրամի անվան հետ էր կապված Վան քաղաքի հոյակապ արհեստական մեծ ջրանցքը, Շամիրամա առուն կամ Շամիրամա գետը, որ մնում է ցայժմ։ Ջրանցքը, ըստ Մ. Խորենացու, «ամբարտակ գետոյն», շինված է «ապառաժներով ու մեծամեծ վեմերով», «կրով և ավազով կպցրած, անբավ լայնությամբ ու բարձրությամբ»։ Հեռավոր լեռների ջրերն այդ ջրանցքով, բարձրությունների վրայով բերել են քաղաքը՝ ոռոգման և այլ պիտույքների համար։

Շամիրամի մասին հին ժամանակ Հայաստանում պատմել են և առասպելներ, որոնց մի մասի բովանդակությունը բերում է Մ. Խորենացին։ Շամիրամն իր թշնամիներից հալածված փախչում է. առասպելը պատմում է նրա «զհետևակ փախուստն, և զպապաքումն, և զիղձս ջրոյն, և զարբումն, այլ և ի մօտ հասանել սուսերաւորացն, և զյուռութիւն ի ծով, և բան ի նմանէ՝ Ուլունք Շամիրամայ ի ծով։ Այլ... և Շամիրամ քար»։

Մ. Խորենացին չի ասում, թե Շամիրամի առասպելը ո՛ր ծովի հետ է կապված։ Ենթադրաբար իմանում ենք Վանա լիճը։ Արդ Շամիրամի մահվան մասին 19-րդ դարում գրի առնված կա մի ժողովրդական զրույց, որ կապված է Վան քաղաքից հարավ լճի ափին գտնվող հայտնի Արտամետ ավանի հետ։ Եվ այս առանձին նշանակություն է ստանում, քանի որ նույն տեղում եղել է Աստղկի պաշտամունքը[1]։

---

1 Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, եր. 543—549։

33. Աստղիկ-Դերկետոյի պաշտամունքի հետ Հայաստան մտել են և նրա առասպելները։ Դրանցից է երիտասարդ աստուծու՝ Թամմուզի **մահվան և հարության** շատ հայտնի առասպելը, որ տարածված է եղել Առաջավոր Ասիայում և կապված Իշտարի, Աշտարտի, Աֆրոդիտեի և այլ անունների հետ։ Հայերի մեջ դա Արա Գեղեցկի և Շամիրամի առասպելն է, որի մեջ Շամիրամը փոխանակել է իր մորը՝ Դերկետոյին։ Առասպելի մասին ես մանրամասն գրել եմ ավելի քան քառասուն տարի առաջ իմ մի աշխատության մեջ[1]։

Սիրո և հեշտասիրության դիցուհի Իշտարը չամուսնացած աստվածուհի է։ Նա իր տարփանքի համար հոմանիներ է որոնում։ Բայց նա հեշտասեր կողմի հետ ունի և մի սոսկալի մահաբեր կողմ, որով նա իր տարփածուին մահացնում է և ապա ողբում է նրա մահը և վշտից հետևում է նրան մինչև Սանդարամետի բանտը՝ իր տարփածուին հարություն տալու համար։ Իշտարի առասպելներից հայտնի է Գիլգամեշի[2] նշանավոր վեպը։

«Հրաշալի, գեղեցիկ դիցազն է Գիլգամեշը, որին սիրում է Իշտարը։ Դիցուհին ինքն իրեն առաջարկում է գեղեցիկ երիտասարդին, մեծ պարգևներ և իշխանություն խոստանալով նրան, որ իր կամքը կատարե. բայց Գիլգամեշը մերժում է նրա բոլոր առաջարկությունները, ասելով թե նա կորստի է մատնել իր բոլոր սիրականներին։ Այն ժամանակ Իշտարը զայրանում և ուզում է սպանել Գիլգամեշին։— Այսպես նա սպանում է իր մի ուրիշ տարփածուին, Թամմուզին, որի մահը ողբում է նա և Սանդարամետ է իջնում անմահության ջուրը ձեռք բերելու և նրան հարություն տալու[3]։

«Ասորեստանցիների և բաբելացիների մեջ այս առասպելի պաշտամունքն ևս կար իր արարողություններով։ Նույնը կար և ասորիների մեջ Աթարի (=Ատարգատիս) և Ատտեսի համար, իսկ փյունիկեցիների մեջ Աշտարտի պաշտամունքը միացած էր նրա սիրական Թամմուզի պաշտամունքի հետ։ Տիրոսում նույնիսկ Թամմուզի հարության տոնն էին կատարում։ Նույն առասպելն ու տոնը կար նաև հունական Աֆրոդիտեի և Ադոնիսի մասին»։

Նույնիսկ Աթենքում կատարում էին Ադոնիսի տոնը։ Այդ տոնը շատ մեծ հանդեսով կատարում էին Բիբլոսում (նավահանգիստ Միջերկրականի ափին, Տրիպոլսի և Բեյրութի միջև). տոնի առաջին օրը սգում էին երիտասարդ սիրականի մահը, կատարում էին Թամմուզի ողբը, որին մասնակցում էին դիցուհու հերոդուլներն իբրև ողբասաց կանայք։ Երկրորդ օրն ուրախության հանդես էին անում նրա հարության համար։

---

1 Տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, Հայ. ժող. առասպելները, եր. 511—549։

2 Առաջ կարդում էին «Իզդուբար»։ Վեպի մասին տե՛ս „Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader“, Berlin, 1903, եր. 566—582։

3 „Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausg. von P. D. Chantepie de la Saussaye“, Leipzig, 1897, 1, եր. 192, 216, նույնը. Tübingen, 1905, եր. 292 հտն.։

Արդ այս առասպելի հայկական պատումն ունինք իբրև Արա Գեղեցկի և Շամիրամի վեպ, որի մեջ Աստղիկ-Դերկետոյին փոխանակել է Շամիրամը։ «Ինչպես «այրասիրտն այն և կաթոտն Շամիրամ» նույնն է, ինչ որ իր մայրը, սեմականների սիրո աստվածուհին, մարտիկ և տարփածին դիցուհին Իշտար-Աստարտե-Ատարգատիս կամ Դերկետո, նույնպես և մեր Շամիրամի և Արայի զրույցը նույնն է, ինչ որ Իշտարի և Թամմուզի վերևում բերված առասպելը։ Համեմատությունը շատ պարզ է։ Մեր Արան նույնպես գեղեցիկ է, ինչպես Թամմուզ, Ադոնիս և մյուսները։ Ինչպես Իշտարն իր տարփածուին, նույնպես և Շամիրամն Արային իշխանության խոստումներ է անում իր կամքը կատարելու համար։ Բայց Արան հավանություն չի տալիս։ Իշտարը զայրանում և մահացնում է Թամմուզին. այսպես և Շամիրամ տիկինն «ի սաստիկ ցասման լեալ» գալիս, կռվում է Արայի դեմ, և Արան սպանվում է։ Այնուհետև մեծ մայր Իշտարը սաստիկ ցավում է և Սանդարամետ է իջնում իր տարփածուին հարություն տալու համար։ Նույն և հայկական առասպելի մեջ, միայն մեր հեթանոս հայերի հավատալիքով պատմված, և այս շատ բնական է»։

Հայտնի է, որ ըստ հեթանոս հայերի հավատքի՝ եղել են Արալեզք կամ Առլեզք կոչված ոգիներ, որ պատերազմի մեջ ընկած վիրավոր քաջերին կամ դիցազներին լիզում և ողջացնում էին։ Այդպիսիների դիակները դնում էին բարձր տեղերում, աշտարակների տանիքներում, որպեսզի Առլեզներն իջնեն և ողջացնեն։ Արդ մարտի դաշտում իբրև քաջ ընկնում է Արան, և Շամիրամը նրա դին դնել է տալիս ապարանքի տանիքում և ասում. «Հրամայեցի աստուածոցն իմոց լեզուլ զվէրս նորա, և կենդանասցի»։ Եվ Արան կենդանանում, հարություն է առնում ըստ ժողովրդական հավատքի։

Ըստ Մ. Խորենացու՝ Արայի ու Շամիրամի զրույցը կապված է Այրարատյան դաշտի հետ։ Մինչև վերջերս՝ Ծաղկեվանքի սարը (Ղառնը յարըղ) կոչվում էր Արայի լեռ, իսկ Կոտան սարը, ինչպես վերևում գրեցի, Շամիրամա լեռ։ Ըստ Թոմա Արծրունու՝ Արան կենդանանում է Վան քաղաքի մոտ «Լեզուոյ» գյուղում։ Այս գյուղը 20-րդ դարի սկզբներում դեռ կար՝ Լեզք անունով, և այդտեղի բարձր գագաթի հետ, ըստ Սարգիսյանի և Սրվանձտյանցի, դեռ կապված էր Արայի կենդանանալու զրույցը։

Այսպես ահա՛՝ ասորական Դերկետո սիրո դիցուհու և իր տարփածուի առասպելը եղել է և հայերի մեջ։ Շամիրամի և Արայի զրույցի մեջ, ինչպես գրում է Հ. Գելցերը, պահված է Աստղկի առասպելը։ Աստղիկ և Շամիրամ այդ զրույցով նույնանում են, կամ ավելի ճիշտ, Շամիրամն անցել է իր մոր՝ Աստղկի տեղը։

34. Լեզք գյուղի «բարձր գագաթին վրա,— գրում է Սրվանձտյանցը,— ուր այժմ Ամենափրկչի մատուռն է, Աշխարհամատրան կիրակին մեծաժողով ուխտ կ'երթան», «բեվեռագրերով քարեր լցուն են. և ձուլա-

ծո հին պղնձե կենդանյաց փոքրիկ արձաններ գտնվեցան մեր օրերը դեռ ևս քանի մը տարի առաջ»։ Այս նկարագիրը և այդտեղի հետ կապված զրույցները ցույց են տալիս, որ Լեզքը շատ հին ժամանակ մի դեր է խաղացել։ Դա եղել է կրոնական պաշտամունքի տեղ, որի հետքերը մնում են մինչև Սրվանձտյանցի ժամանակները։

«Այս Լեզք գյուղի մոտերը կա մի թոնիրի ձևով աղբյուրի փոսակ կամ ջրհոր, որ Սուրբ Թոնիր կը կոչեն, ուր հաճախ գնացողներ կան, շատերուն իբրև ուխտատեղի»։— Հեթանոսական պաշտամունքի մնացորդ լինելը շատ պարզ է։ Դա Աստղիկ-Դերկետոյի պաշտամունքի գերապրուկ է։ Այդ բացատրում է մեզ «Սուրբ Թոնրի» հետ կապված առասպելը, որ կարևոր է մեր թեմայի տեսակետով։

«Մի միայն մեկ ձուկ կ'երևի այդ ջուրին մեջ. և որին որ երևի, անոր բախտն ու ուխտը կը կատարվի: Դա կնկան կերպարանք ունի եղեր. և արծաթե օղն ալ իր քթին անցուցած՝ կը տեսնվի տակավին։ Ծրեցկինէ եղեր դա. կին կարի գեղեցիկ. երբ նստած թոնիրի շուրթն հաց կըթխե, աղքատ մը կու գա, հաց կ'ուզե, կուտա։ Կերակուր կ'ուզե, կուտա։ Գինի կ'ուզե, կուտա։ Թշվառականը կը համարձակի նաև պագ մի ուզելու. երեցկինը կը վարանի, բայց կը մտածե, թե աղքատ թեմարդու է, ի՞նչ կա, մեղք է. գուցե վարձք է. պագն ալ կուտա: Ծվ հանկարծ նույն վայրկենին երեցը ներս կըմտնե. երեցկինը ամոթեն ու ահեն ինքզինքն կը ձգե ի Թոնիր կրակին մեջ. տերտերն ալ զինքն ի վրեն։ Բայց տերտերը կը մրկի. իսկ երեցկինը, կրակն ջուր դառնալով՝ ինքն ալ ձուկ, աստուծո հրամանքով հավիտենական հիշատակ կը մնա նույն տեղ»[1]։

Այս առասպելի մի փոփոխակը կա գրի առնված «Արարատյան բարբառով», որ վերջանում է այսպես. «Թունդիրը լքցվում ա ջրով, տերտերակինն էլ մի նա՛խշուն, սի՛րուն ձուկ ա դառնում, էդ ջրի մեջ լեղ տալի»[2]։

Այս հայկական զրույցը Դերկետո դիցուհու հին առասպելն է, որ բերել է Դիոդոր Սիկիլացին (1-ին դարում մեր թ. ա.)։ Դերկետոն իր դուստր Շամիրամի ծնվելուց հետո՝ ձուկ է դառնում: Հայկական զրույցի և Դերկետոյի առասպելի համեմատությունն առաջին անգամ արել է Գրիգոր Խալաթյանցը, որից և բերում եմ հետևյալը. «Այս զրույցը, չնայելով իր քրիստոնեական պարագային, պատկանում է ամբողջ Առաջավոր Ասիայում տարածված հին առասպելական ավանդությունների թվին։ Նրա նախատիպը, որ պահել է կատարելապես առասպելական բնավորություն, պետք է համարել ասորական խմբագրությունը—Դերկետոյի առասպելը, որ հաղորդել է հույն պատմագիր Դիոդորը Կտեզիասի [հույն պատմագիր 4-րդ դարում մեր թ. ա.։ Մ. Ա.] խոսքերից... Դիոդորը հաղորդում է, թե Ասորիքում մի քաղաք կա Ասկաղոն անու-

1 Սրվանձտյանց, Գրոց և Բրոց, եր. 53 հտն.։

2 Նավասարդյանց Տ., Հայ. ժող. հեքիաթներ, Է գիրք, եր. 39 հտն.։

նով, որի մոտ գտնվում է մի ձկնառատ լիճ։ Լճի մի կողմում բարձրանում է հոչակավոր դիցուհու տաճարը. իրենք ասորիները դիցուհուն Դերկետո են անվանում և պատկերացնում են իբրև մի կին, որի իրանի ներքին կեսը վերջանում է ձկան պես։ Պատմում են, թե Աֆրոդիտեն, գրգռված լինելով հիշված աստվածուհու դեմ, ներշնչել է նրան բոնի սեր առ մեկն իր տաճարի քրմերից։ Դերկետոն այս հարակցությունից դառնում է մայր մի աղջկա, հետագայում նշանավոր Շամիրամի։ Բայց նա, շուտով սաստիկ ամաչելով իր հրապուրված լինելուց, սպանում է իր սիրականին, իր դուստրին հեռացնում է մի անապատ և տեղավորում ժայռերի մեջ, ուր նրան կերակրում են աղավնիները, իսկ ինքը, վշտից տանջվելով, իրեն ձգում է լճի մեջ, ուր և դառնում է ձուկ»:

«Ասորական առասպելի նմանությունը հայկական զրույցի հետ՝ ակներև է։ Այստեղ Սուրբ Թոնիրն է [աղբյուրի փոսակը, լճակը։ Մ. Ա.], որին ուխտ է գնում ժողովուրդը, այնտեղ տաճարն է ձկնառատ լճի եզերքին։ Այստեղ քահանան է, այնտեղ՝ քուրմը. նրանց վիճակը միակերպ է—և սա և նա կորչում են անմեղ տեղը կորած կամ անարդար կերպով վիրավորված կնոջ պատճառով։ Թե հայկական և թե ասորական ավանդություններով՝ այդ կանայքը ձուկ են դառնում»[1], ավելացնեմ՝ հանցավոր սիրու համար ամոթից իրենց ձգելով ջուրը։

Վերևում (հատ. 29) ասվեց, որ Ասորիքի Ասկաղոն քաղաքում Դերկետոյի նշանավոր տաճարը շինված էր սրբազան լճի մոտ, որի մեջ դիցուհու նվիրական ձկները։ Այստեղ նրա արձանն էլ ձկնակերպ էր շինած։ Այս սուրբ ձկան պաշտամունքը եղել է շատ հին ժամանակներից ի վեր և Հայաստանում և շատ սիրված ու տարածված է եղել։ Ուստի և նրա առասպելները—գեղեցիկ երիտասարդին, մերժում ստանալու պատճառով, մահացնելու և կենդանացնելու, ինչպես և չթույլատրված սիրու համար՝ ձուկ դառնալու մասին—երկար ապրել են հայերի մեջ, երկուսն էլ կապված մի գյուղի հետ, ուր մինչև վերջերս դեռ եղել է ձուկ դարձած «կարի գեղեցիկ կնոջ» պաշտամունքը և «հավիտենական հիշատակն» ըստ ժողովրդական հայացքի այդ պաշտելի էակի մասին։

Բերեմ և հետևյալը։ Ինչպես ասվեց վերևում, Ատարգատիսի կամ Դերկետոյի (երկուսն էլ իսկապես նույն անունն են) արձանը ձկնակերպ էր։ «Ատարգատիսի ձկան կերպարանքի (Fischgestalt) կամ ձկնապատկերի զանազան բացատրությունները հետագայի առասպելաբանական մեկնություններ են։ Ձկան մարմնով (mit dem Fischleib) Ատարգատիսը՝ է՛ Իշտարը Սանդարամետում։ Եթե Հերապոլսի և Ասկաղոնի պաշտամունքի մեջ առասպելն այնպես է ձևափոխվել, որ Ատարգատիսն իր

---

[1] Г. А. Халатьянц, Общий очерк армянских сказок, Москва, 1885. «Հանգուցյալ արևելագետ Ֆրանսուա Լընորմանը 70-ական թվականների ըսկըզբում հավաքել և հրատարակել է այդ առասպելները [Շամիրամի մասին] մի փայլուն շարադրանքով։ Նրանից եմ առնում Դերկետոյի մասին ավանդությունը»։ Նույն, եր. 26։

գավակի հետ ջուրն է ձգում իրեն և փոխվում դառնում է ձուկ, դա մի վարիացիա է Իշտարի ի դժոխք գնալու, այնպես որ սրբազան ջուրն Ատարգատիսի գերեզմանն է։ Ատարգատիսի արձանը գետը տանելու և ապա տաճարը ետ բերելու ծեսը կապված է դիցուհու մահվան և հարության միստերիաների հետ։ Հերապոլսում Ատարգատիսի արձանն առանց ձկնամարմնի էր»։ Արձաններից մեկի գլխին կար մի փայլուն ակ, «որ գիշերը լուսավորում էր ամբողջ սրբավայրը», երևի արուսյակի նշան։ Մյուսի գլխին կար մի ոսկե աղավնի, որ Աստարտեի սրբազան սիմբոլն էր[1]։

Դառնանք ձկնակերպ արձաններին։

X

35. Գեղամա լեռների և Հայաստանի մյուս տեղերի ձկնակերպ արձանները, ինչպես վերևում բերածից ակներև է, վերաբերում են Աստղիկ-Դերկետոյին։ Նրանց ատրիբուտները նույնն են։

1) Ինչպես մի քանի անգամ ասվեց, այդ արձաններն իրենց տեղադրությամբ վերաբերում են ջրի մի աստվածության։ Արդ ջրի աստվածուհի է Դերկետոն, որ պաշտվել է և Հայաստանում իբրև Աստղիկ դիցուհի, այլև Անահիտ.

2) Այդ արձանները վերաբերում են մի այնպիսի ջրի աստվածության, որ երևան է եկել նաև ձկան կերպարանքով։ Արդ ջրի դիցուհի Դերկետոյի նվիրական կենդանին եղել է ձուկը. Դերկետոն ինքը, Շամիրամի ծնվելուց հետո, ձուկ է դարձել. Նրա արձանը հանած են եղել ձկան մարմնով. Նրան պաշտում էին իբրև սուրբ ձուկ լճակի մեջ։ Նրա այդ պաշտամունքն իբրև ձուկ՝ եղել է և Հայաստանում և այնքան սիրելի է եղել, որ իր ձուկ դառնալու առասպելի հետ ապրել է մինչև վերջերս.

3) Այդ արձանները կանգնած են կամ աղբյուրի և առվի մոտ, կամ լճակի ու ջրամբարի մոտ։ Արդ ջրի աստվածուհի Դերկետոյի տաճարները շինված և արձանը դրված են եղել լճերի մոտ.

4) Այդ արձանները, ինչպես նկարագրում են, կապված են արհեստական ոռոգման, առուների ու ջրամբարների հետ։ Դերկետոյի մասին այդ ինձ հայտնի չէ։ Նրա դուստր Շամիրամի անունով է, ինչպես տեսանք, Վան քաղաքի նշանավոր արհեստական առուն։ Իսկ Շամիրամը,— որ նույն բնավորությունն ունի, ինչ որ իր մայրը,—երիտասարդ աստվածու մահացման ու կենդանացման առասպելի մեջ ևս փոխանակել է Աստղկին.

5) Այդ արձաններից երեքի վրա կան թռչունների «սխեմատիկ» գծագրություններ։ Արդ Աստղիկ-Դերկետոյի նվիրական թռչունն էր աղավնին, որ կարող էր սխեմատիկ ձևով գծագրված լինել նրա կոթողի վրա ոչ անպատճառ աղավնու նման։

---

[1] *Chantepie de la S.*, Lehrbuch der Relig., *1905*, I, *եր. 361—362*։

6) Թոխմախան լճի մոտի մի մեծ կոթողի վրա քանդակված «եզան գլխի երկու կողմում պատկերացրած են մի մի եռանկյունի, որ, ասում են, հիշեցնում է օձի գլուխներ»։ Դրանք ամենայն հավանականությամբ ներկայացնում են Արուսյակ մոլորակը, Աստղիկ-Դերկետոյի սիմբոլը։ Բայց ինչո՞ւ երկու հատ։—Արուսյակը, երկնքի ամենափայլուն և պայծառ սպիտակություն ունեցող լուսավորը, որոշ շրջանում աչքի երևում է լուսադեմին և կոչվում է՝ աստղ առավոտին, լուս-աստղ կամ լուսաբեր. որոշ շրջանում հետևում է արեգակին և աչքի երևում է արևմուտքում արեգակի մայր մտնելուց հետո և կոչվում է գիշերավար։ Հետևաբար դիցուհու այդ սիմբոլը կարող էր կրկին անգամ փորագրվել դիցուհու արձանի վրա։ Չգիտեմ՝ որքան ճիշտ է նկարագրված այդ «եռանկյունի» ասածը, որ ըստ տպագրված նկարին՝ մաքուր եռանկյունի չէ։ Արուսյակը լուսնի նման ունի իր փուլերը, որոնցից կարող է ազդված լինել արձանի վրայի գծագրությունը.

7) Այդ արձանների վրա կա «եզան» գլուխ կաշիով և առաջի ոտներով։ Ինչպես բացատրում են,— և իմ կարծիքով՝ ճիշտ,— դա զոհաբերության նշան է։ Բայց դա եզան գլուխ ու կաշի չէ, այլ երինջի։ Հին ժամանակներից ի վեր սովորաբար զոհի կենդանին եղել է երինջը, «անծին երինջը», որ տեսանք նաև հայկական Դերկետո-Անահտի պաշտամունքի մեջ։ Իբրև զոհի կենդանի մեզնում հիշվում է, սակայն, և սպիտակ ցուլը։ Հայտնի է, որ մատաղի կենդանուց եկեղեցուն նվիրում էին զոհի գլուխը, կաշին ու երինները (առաջի ոտները), որոնք և գծագրված են ձկնակերպ կոթողների վրա.

8) Այդ ձկնակերպ կոթողները կանգնած են եղել ձկան պոչի վրա։ Այդպիսի դիրքով՝ երինջի բերանից վայր է իջնում ջրի ալիքների գծագրրությունը։ Դա մի սիմբոլ է այն բանի, որ զոհաբերությունն ընդունվում է, և վայր են հոսում երկնային ջրերը մոտիկ լճակի, առվի կամ աղբյուրի մեջ։ Մի արձանի վրա այդ ջուրը ներկայացնող երեք ալեձև գծերից միջինի ծայրը հաստ է, ուստի «հնարավոր է նույնպես,— ասում են,— որ դա պատկերացնում է օձ, որ հին կրոնական հավատալիքներով սերտ կապված է ջրի հետ»։ Եթե այդ գծագրությունը սխալ չի դիտված կամ պատահական բան չէ այդ հաստ ծայրը, ապա դա էլ սիմբոլ է անձրևի, որովհետև, ինչպես վերևում հիշվեց՝ ամպրոպի ժամանակ «ցած իջնող անձրևի երակներն ըմբռնվում են իբրև օձեր»։

XI

36. Հիմա հարց է, թե ինչո՞ւ այդ կոթողները դրված են բարձր լեռնային շրջաններում, ուր վերջանում են մարդկանց բնակության սահմանները։

Այդ միայն նրանով չի բացատրվում, որ այդ աստվածությունների պաշտամունքի վայրեր եղել են հաճախ բարձր լեռնադաշտեր, բլուրներ։

Ինչպես վերևում հիշվեց, Շամիրամի անունով եղել են բլուրներ ու բարձրավանդակներ Փոքր Ասիայում և այլուր. Փինիկյան Աշտարտին պաշտում էին կանաչ բլուրների վրա. հայկական Աստղկի անունով եղել են շատ բլուրներ ու բարձունքներ։ Այդ բացատրվում է ավելի նրանով, որ Հայաստանում գետերի ջրերը սկիզբն են առնում, ձյունահալքը մի կողմ թողած, լեռնային աղբյուրներից բարձրավանդակներում, ուր և ամառները այդ ջրերը հորդանում են տեղատարափ անձրևներից և պղտոր հոսանքներով իջնում դաշտավայրերը։ Արհեստական ոռոգման համար շինված ջրանցքների սկիզբը բնականաբար պիտի լիներ և եղել է հենց այդպիսի լեռնային տեղերում, ուր կան աղբյուրներ, լճակներ ու ջրամբարներ։ Հասկանալի է, որ ջրի հովանավոր աստվածուհու արձանն էլ հենց այնտեղ պիտի դրվեր, որտեղից գալիս են ջրերը։ Եթե արձանների տեղագրությունն այդ է վկայում, մյուս կողմից՝ զոհված երնջի բերանից վայր հոսող ջրով ցույց է տրվում անձրևը։

37. Երկրորդ հարցն է, թե ե՛րբ են դրված այդ արձանները, այսինքն՝ ոչ թե որ դարերում, այլ ի՛նչպիսի տարիներում։

Այդ արձանները կապված են արհեստական ոռոգման սիստեմի հետ, որ պահանջ է սակավաջուր վայրերում։ Իսկ ջրի ամենասուղ ժամանակը և մեծ կարիքը երաշտ տարիներին է լինում։ Բնականաբար այդ արձանները դրված են երաշտների ժամանակ։ Այդ խնդիրն էլ բացատրվում է Հայաստանում մինչև վերջերս մնացած մի պաշտամունքով։

«Ցասման խաչ այն քարերն են, *որ քաղաքից դուրս ու ըստ մեծի մասին վանքերուն մոտ, գեղերուն մոտ, արտի անդաստանի բոլորը* դտնված բլուրներուն վրա անկված են... *Թե ինչու համար ըսված է ցասման խաչ. վասն զի երբ տարաժամ ձյուն կամ կարկուտ տեղա, բերքերուն վնասե, երբ մարախն ու թրթուրը բույսն ու կանաչը գոսացնեն,* երբ երաշտություն լինի... *Ինչ վնաս որ պատահի երկրին, այն որ մարդոց ըրածը չէ,* Աստուծո ցասումն *կը համարին. և այդ ցասման դեմն առնելու համար՝ Քրիստոսի խաչին* պատկերը կբարձրացնեն *այսպես երկնից առջև, որ պատուհասիչ հրեշտակը պատկառի խաչեն, և աստված հաշտվի»*[1]։

Այս հին սովորությամբ քրիստոնեությունից առաջ անկել են աստվածների արձանները, որոնց փոխանակել են քրիստոնեության ժամանակ խաչքարերը։ Ջկնակերպ կոթողներն ահա այդպիսի «ցասման արձաններ» (արձան—անկած քար) են, երաշտների ժամանակ դրված։ Դրանով է բացատրվում և այն, որ կան տեղեր, ուր այդ արձանները մի քանիսն են։ Դրանք անկված են զանազան երաշտ տարիներում։

Հետագա դարերում «Վիշապներ» (Աժդահա-յուրտ) կոչված տեղի ամենամեծ արձանի վրա, ինչպես վերևում ասվեց, փորագրված են խո-

1 Սրվանձտյանց, *Գրոց և Բրոց, եր. 117 հտն.։*

զաքանդակ խաչեր. դրանով այդ արձանը վեր են ածել քրիստոնեական ցասման խաչի։

Մի անգամ որ այդ արձանները երաշտ ժամանակ դրված ցասման խաչքարերի, այսպես ասած, նախնիներն են, պետք է կարծել, թե դրանք դրված են այնպիսի արարողություններով, որոնց գերապրուկները նույնպես հասել են մինչև մեր օրերը ցասման խաչերի համար[1]։

Ցասման խաչը անկելիս, ինչպես սովորաբար երաշտի ժամանակ, մեծ թափորներ էին անում քաղաքի կամ գյուղի շուրջը անդաստանի չորս տեղում կամ չորս բլուրների վրա։ Այս թափորների ժամանակ տարբոբիկ ու գլխաբաց ման էին ածում որևէ սրբի մասունք։ Մատաղ էին մորթում ու կազմում մեծ հացկերույթ, որ կոչվում էր **ցասման հաց**. որովհետև հավատում էին, թե կախարդները, որոնք ծառայում են չար ոգիներին, երկինքը կամ ամպերը կապել են, և աստված բարկացել, «ամպերի կապանքը» չի արձակում, որ անձրև գա։

Այս սովորությունը հեթանոսությունից է անցել եկեղեցուն։ Նախաքրիստոնեական դարերում ուրիշ ժողովուրդների մեջ, անշուշտ նաև Հայաստանում, մասունքի փոխանակ ման են ածել ամպրոպային աստծու որևէ պատկեր կամ սիմբոլ։ Հայերի մեջ, մեր օրերում անգամ, երաշտի ժամանակ որևէ սրբավայրից լռելյայն, առանց մի բառ ասելու, բերում էին մի քար և հանդի շուրջը ման ածում՝ հավատալով թե անձրև կգա։ Քարը կայծակի սիմբոլն էր, իսկ կայծակն ամպրոպային աստծու զենքը։ Ուրիշ ազգերի մեջ էլ եղել է նման հավատալիք։ Անձրև ստանալու մի ուրիշ միջոց էլ մեղնում այն էր, որ քարի վրա մի կախարդական բան գրելով՝ գցում էին առվի ջրի մեջ։ Դա, ամենայն հավանականությամբ, ջրի աստվածության արձան կանգնելու մի մնացորդ էր։

Հին զոհաբերության գերապրուկներ են եղել այն, որ գերեզմանից մի գանգ հանելով՝ ձգում էին գետը, ոչխար էին զոհում և գլուխը մեծ հանդեսով տանում, ձգում էին գետը, որ անձրև գա։ Տերտերակնկան էլ երբեմն ձգում էին ջրի մեջ ու թրջում։ Ջրի աստվածության պաշտամունքի մի մնացորդ էր և արորը գետը տանելու և գետի մեջ արորը ջրի հոսանքի դեմ քաշելով՝ վար անելու ծեսը, որ ուրիշ ազգերի մեջ էլ կար։ Այդ վարն անում էին արորին լծված աղջիկներն ու կանայք, ուրիշ ժողովուրդների մեջ՝ մերկ, որպես, ինչպես բացատրում են, զրավեն անձրևաբեր աստուծուն։

Սրբազան ջրի պաշտամունքի մի գերապրուկ էր և հետևյալը։ Մեր օրերում դեռ, Այրարատյան դաշտում և նույնիսկ Երևանում, երաշտ տարիներին Մասիսի Սուրբ Հակոբա վանքի աղբյուրից ջուր էին բերում և «անդաստան անելու» ժամանակ շաղ տալիս։ Նույնն անում էին

---

[1] Տե՛ս M. Abeghian, Der arm. Volksgl., էջ 92 հտն.։

և մորեխի ժամանակ։ Դա հիշեցնում է Դերկետոյի տոնակատարության այն ծեսը, որով ջուր էին բերում ծովից և շաղ տալիս։

Եվ վերջապես հին պաշտամունքի մնացորդ է երաշտի ժամանակ, անձրև բերելու համար, «Նուրին» ման ածելը, որ մնացել էր, ինչպես բազմաթիվ հին կրոնական արարողություններ, երեխաների մեջ։ Այդ սովորությունը կար և ուրիշ ժողովուրդների մեջ։ Մի խաչաձև փայտի հագցնում էին շորեր, աղջկա նման պաճուճապատած կազմում և երեխաները դրա ձեռներից բռնած՝ տնետուն պտտեցնում էին երգելով.

Նուրին, Նուրին էկել ա,
Աչքահուրին էկել ա.
Շիլա շապիկ հագել ա,
Կարմիր գոտիկ կապել ա։
Ջուր բերեք գլխին ածենք,
Եղ բերեք պորտը (կամ՝ վարսը) քսենք.
Բարով սատծով անձրև գա,
Ձեր հոր արտեր կանաչնա։
Մեր Նուրինի փայ տվեք,
Ուտենք, խմենք, քեֆ անենք։

Տանեցիք Նուրինի գլխին ջուր էին ածում և Նուրինի բաժինը տալիս էին՝ յուղ, բրինձ, ձու և այլն։ Այսպես երեխաները շարունակում էին պտտել տնետուն և վերջը Նուրինը տանում էին գետը կամ առուն, եզրին տնկում, կամ ձգում ջրի մեջ։ Ապա իրենք իրենց համար եփում էին կերակուր և հացկերություն անում։ Դա մի հասարակական «ցասման հացի» վերապրուկ էր։ Իսկ Նուրինն ուրիշ բան չէր, բայց եթե Աստղիկ-Դերկետոյի արձանը, որ, ինչպես տեսանք, Դերկետոյի տոնակատարության ժամանակ տանում էին ծովը կամ գետը։

Նուրինը կոչվում է նայելով բարբառներին՝ Ճոլի (երգը սկսվում է՝ «Ճոլի, Ճոլի, Ճոլ չկա»...), պուրպատիկկին=բորբատիկկին (?), ուրբաթեկին, խուրծկուլուլու, խունձկուլուլու, խուչկուրուրու, մամա չթթիկ, չիչի մամա և այլն։ Այդ անունների նշանակությունը դեռ բացատրված չէ[1]։

---

1 «Խուրծկուլուլու» անվան սկզբի մասի մեջ երևում է «խրծիկ» բառի արմատը՝ «խուրծ», որ նշանակում է տիկնիկ։ «Խուչկուրուրու» բառի մեջ «խուչ» աղճատում է «խուրծ» բառի։ «Պուրպատիկկին» անվան մեջ «պուրպա» մասը «պուպրիկ», «պուրպիկ», «պուպուկ» ձևերով նշանակում է տիկնիկ (հմմտ. գերմ. Puppe, ֆրանս. poupée)։ «Ուրբաթեկին» անունը հավանորեն աղճատումն է «պուրպատիկկին» բառի։—«Պուրպատիկկին» բառը, սակայն, կարող է և աղճատումն լինել «բորբատիկկին» բառի, որ գավառական արտասանությամբ դարձած է «պուրպատիկկին», ինչպես «բորբոք» բառը դարձել է «բուրբոք» գավառական արտասանությամբ՝ ինչպես «պուրպոք» (տե՛ս Ամատունի, Հայոց Բառ ու բան, Վաղարշ., 1912, եր. 117, «Բուրբոք»)։— «Բորբատիկկին» բառի առաջին մասը «բորբ» արմատն է «բորբոք», «բորբել» բառերի։ Բորբ տալ—գրգռել, բորբոքել։ Բորբել—բորբոքել, հրահրել սիրտը. «բորբել սիրով սառուցեալ սիրտ քերթո-

Համենայն դեպս ջրի դիցուհի Աստղիկ-Դերկետոյի պատկերն է Նուրինը, որ իր երգի երկրորդ տողի մեջ կոչվում է «աջբահուրի», որ նշանակում է՝ հրաշալի հավերժահարս։ Քրդերը Նուրինն անվանում են «բուկա բարանե», որ է՝ անձրևի հարս։ Իսկ «չիչի մամա» նշանակում է՝ սիրուն, զարդարուն մայր։ Իշտար-Դերկետոն կոչվում էր նաև «մեծ մայր»։ Մինչդեռ հոգևորականները մասունք են ման ածում, ուրիշները՝ քար, երեխաները դիցուհու պատկերն էին պատեցնում և վրան ջուր ածում և այլն, որ ջրի դիցուհու տոնի օրը ջուր ցրելու հիշողություն է, կամ նրա արձանը գետը տանելու, կամ թե ջրեզրին կամ ջրերի մեջ տնկելու ձեսի մի գերապրուկ։

38. Այս ամենը կատարվում էր ոռոգման առուների ջուրը երաշտին շատացնելու համար։ Այդ ջուրը շատանում է բնականաբար այն ժամանակ, երբ լեռներում վարար անձրևներ են գալիս, որից և սովորաբար, ինչպես ասվեց, պղտոր հեղեղաջրեր են իջնում վտակներով և առուներով։ Ինչքան ջրի դիցուհին, Աստղիկը, կապված է ջրի և մեգի հետ, բայց և այնպես անձրևի, տեղատարափի վրա իշխողն այդ աստվածուհին չի եղել, այլ ամպրոպային աստվածը։

Հայկական ամպրոպային աստվածը Վիշապաքաղ Վահագն է, որ իր անունով, ծնունդով և բոլոր հատկություններով համապատասխան է հնդկական «անձրևի աստված» Վերեթրագնա Ինդրային և ըստ ամենայնի ներկայանում է իբրև ամպրոպային աստված[1]։ Ըստ նախնական առասպելի՝ ամպրոպի ու ամպի և փոթորկի չար անձնավորում վիշապը, ամպային հրեշը, իր ընկեր չար ոգիների հետ բարձրանում է արեգակին տիրելու, կամ երկնային ջրերի, անձրևաբեր ամպերի առաջը կտրում է, ամպերը կապում և այլն, իսկ ամպրոպային աստվածը, որ նույն երևույթի բարի անձնավորումն է, հարձակվում է վիշապի վրա, սպանում նրան, կամ հալածում և այլն, և անձրև բերում։

Ինչպես հիշվեց վերևում, քրիստոնեության ժամանակ ոչ միայն Գաբրիել հրեշտակը, այլև Եղիան է անցել ամպրոպային աստուծու տեղ։ «Կայծակն, ասվում է, Եղիայի գավազանի կրակն է։ Նա ելնում է ամպի վրա, ամպի վրա վազում է, գավազանով խփում է ամպին, ամպը պատռում է և գոռում»[2]։ Որոտն ըմբռնվում է իբրև գոռոց այդ ամպային հրեշի, ուստի սովորաբար կոչվում է «ամպի գոռոց»։ Մի առածի մեջ ասվում է. «Մինչև ամպը չգոռա, անձրև չի գա»։ Իսկ ամպը գոռում է, երբ Եղիան, սկզբնապես ամպրոպային աստված Վահագնը, իր գավազանով, կայծակով խփում է նրան։ Ուստի մի ուրիշ առածի մեջ ասվում է. «Քանի Եղիակը չէր եկել, անձրև չէր եկել»[3]։

ղաց»․ Մ. Թաղիադ. «Նրա սրտի կրակն ավելի բորբում, թեժացնում»․ Պոռշյան։ Տե՛ս Ամատ., Բ. բ. և Աճառ.. Գավ. բառ.։

1 Մ. Աբեղյան. Հայ. ժող. առասպելները, եր. 96—175. «Վահագնի առասպելը»։

2 Նավասարդյանց Տ., Հայ. ժող. հեքիաթներ, է գիրք, եր. 33։

3 Ծերենց, Վանա սազ, Ա., Թիֆլիս, 1885, եր. 138։

Պետք էր, ուրեմն, երաշտի ժամանակ բերել Եղիակին, սկզբնապես Վահագնին, որպեսզի անձրև գա։ Իսկ նրան բերելու համար պետք էր նրա բարկացած սիրտը ողոքել։ Դրա համար և զոհաբերություն, ցասման հաց, կայծակի սիմբոլը ման ածել։ Բայց այդ բավական չէր։ Վահագնը տարփավորն էր դիցուհի Աստղկի։ Նրա «սիրտը սիրով բորբելու», նրան հրապուրելու համար, որ գա այնտեղ, ուր երաշտ էր, ման էին ածում նրա «բորբատիկին» տարփածուի պատկերը։ Տարփածուի ձկնակերպ պատկերն իբրև «ցասման արձան» տնկում էին այնտեղ, ուր ոռոգման առուների սկիզբն է, որպեսզի տարփավորը, ըստ նախնական միամիտ հավատալիքի, գրավվի և գա հատկապես այնտեղ, անձրև տեղա, և դրանից ոռոգման ջրերը հորդանան։

Քրիստոնեական դարերում հարատևել է հին հեթանոսական հավատալիքն ու պաշտամունքն իր արարողություններով, միայն հին անունները փոխանակել են քրիստոնեականները։ Վահագն աստուծու փոխանակ անցել է լոկ Աստված, Վահագնի սիրական տարփածուի, Աստղկի տեղ՝ Աստուծու սիրելի որդի Քրիստոս, ամպերը կապող վիշապի տեղ՝ պատուհասիչ հրեշտակը։ Հիմա՝ քրիստոնեական անունների փոխանակ հեթանոսականները դնելով և քրիստոնեականները փակագծերի մեջ թողնելով, Սրվանձտյանցի խոսքերով ունենում ենք՝ «Երաշտությունը Վահագնի (Աստուծու) ցասումն կը համարեն. այդ ցասման դեմն առնելու համար՝ նրա սիրական տարփածու Աստղկի ձկնակերպ (սիրելի որդի Քրիստոսի խաչի) պատկերը կըբարձրացնեն երկնից առջև, որ ամպերը կապող վիշապը (պատուհասիչ հրեշտակը) պատկառի, և Վահագն (Աստված) հաշտվի»,— ավելացնեմ՝ և անձրև բերի։

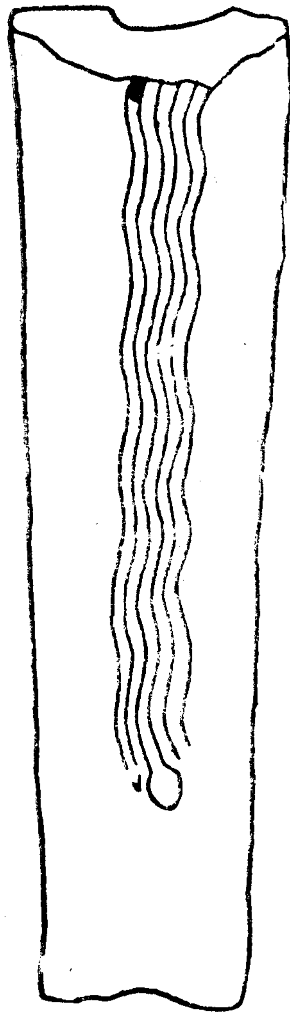
39. Այսպես ուրեմն՝ Հայաստանի լեռներում ձկնակերպ արձանները դրված են ջրի աստվածուհի Աստղիկ-Դերկետոյի համար, որ պաշտվել է և իբրև ձուկ։

Այդ կոթողները տնկելու ժամանակաշրջանը կապված է Դվինի ու Արտաշատի և Այրարատյան դաշտի ուրիշ կողմերի ոռոգման ջրանցքները շինելու և օգտագործելու ժամանակի հետ, հավանորեն և՛ ուրարտական և՛ հայկական դարերում։ Ես այդ մասին չեմ ուզում գրել, բավական համարելով ուրիշների բացատրությունները։ Միայն այսքանը պիտի շեշտեմ նորից, որ այդ ջրի դիցուհու առասպելներն ու պաշտամունքն այնքան սիրված են եղել հայերից, որ հասել են մինչև մեր օրերը։ Քրիստոնեության ժամանակ, երևի, միջնադարում, «ցասման արձանների» տեղ անցել են ցասման խաչերը, և նրանց նշանակությունը մոռացության է տրվել, ինչպես և այժմ արդեն մոռացվել են և մոռացվում են ցասման խաչերը։

ԳԾԱՆԿԱՐՆԵՐ*



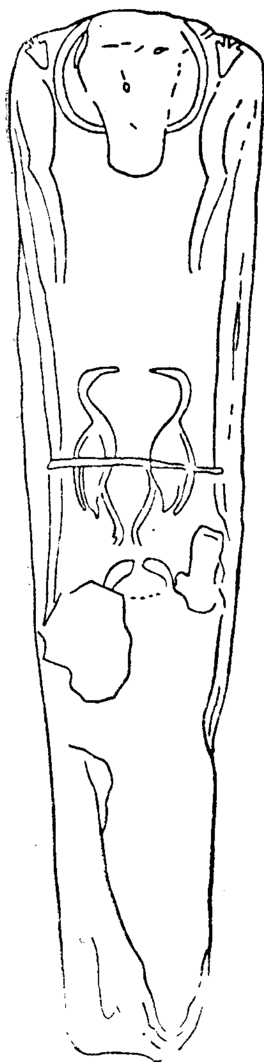
Գծ. 1. Վիշապ Աժդահա-յուրտում։



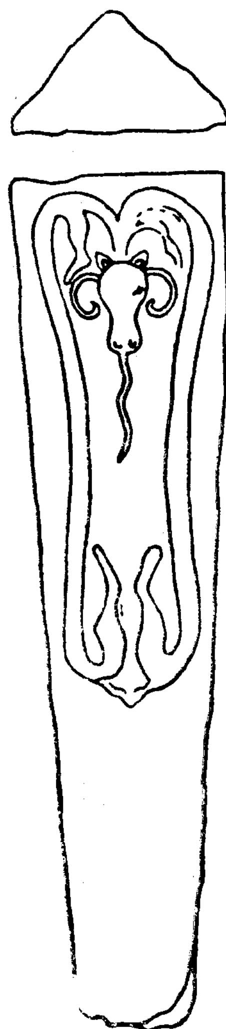
Գծ. 2. Կոթող Գյոլ-յուրտում։

---

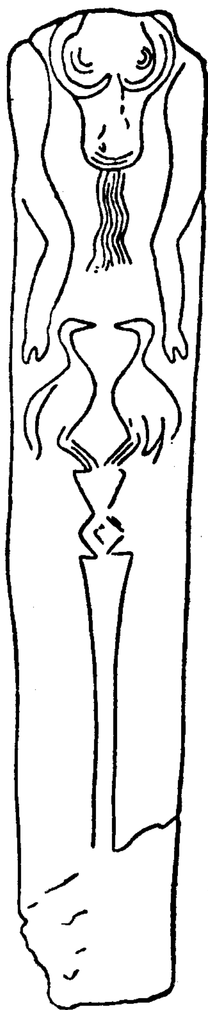
* Գծանկարներն առնված են Բ. Բ. Պիոտրովսկու գրքույկից, իսկ վերջինիս մեջ դըրանք բերված են Ն. Յա. Մառի և Յա. Ի. Սմիռնովի գրքից։



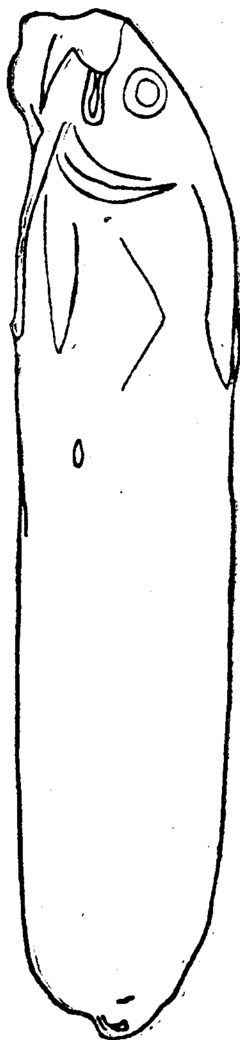
Գծ. 3. Վիշապ կոճղերով՝ Թոխմախան լճում։



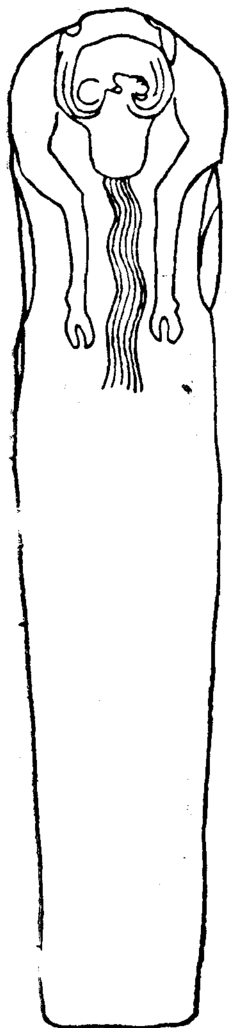
Գծ. 4. Վիշապ Թոխմախան լճում։



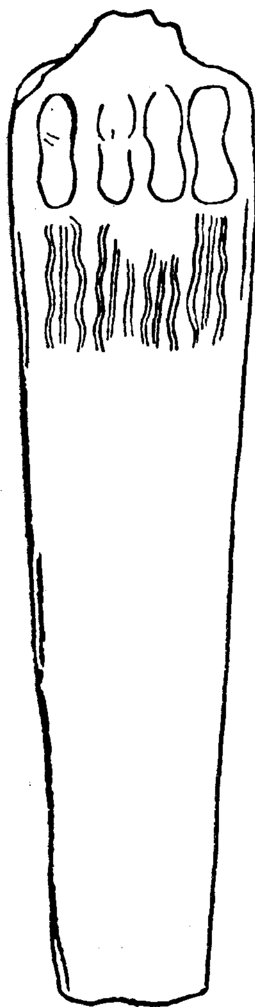
Գծ. 5. Վիշապ թռչուններով՝ Իմիրզեկում։



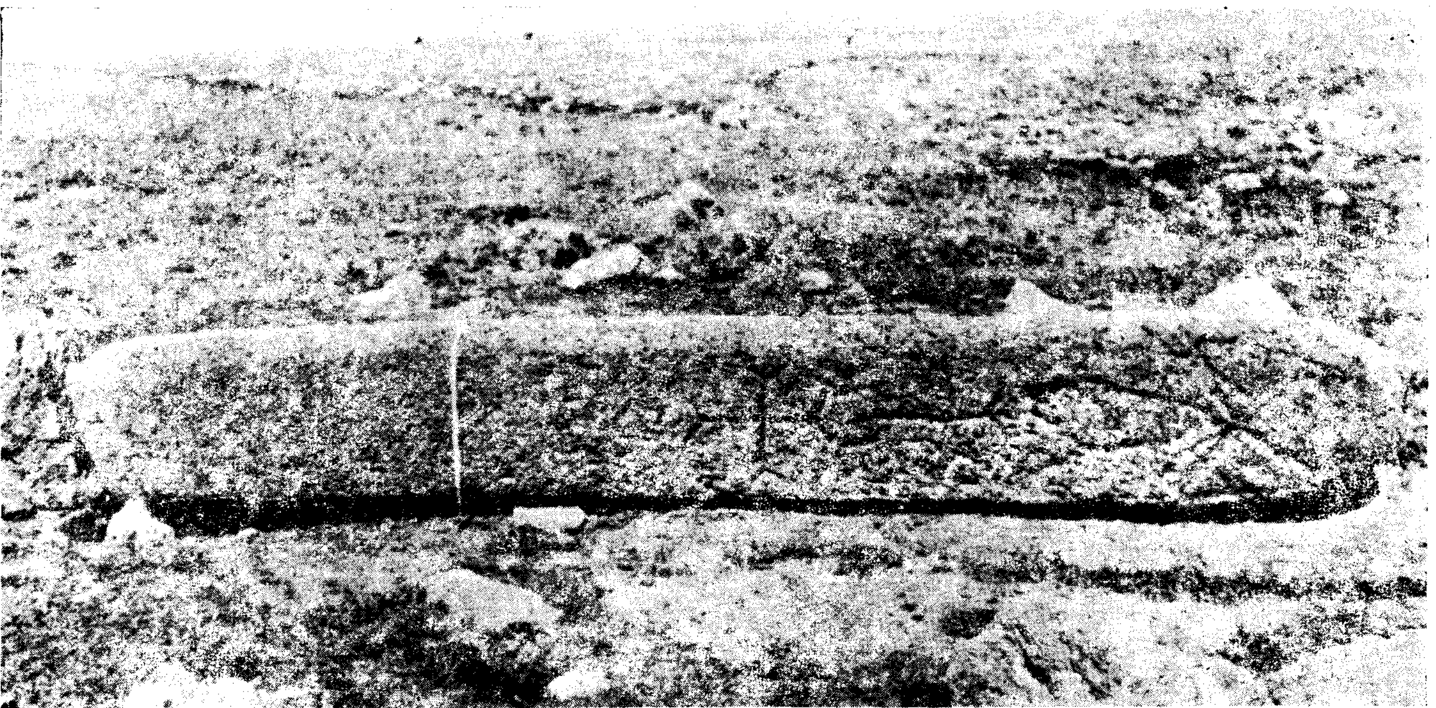
Գծ. 6. Վիշապ Իմիրզեկում։



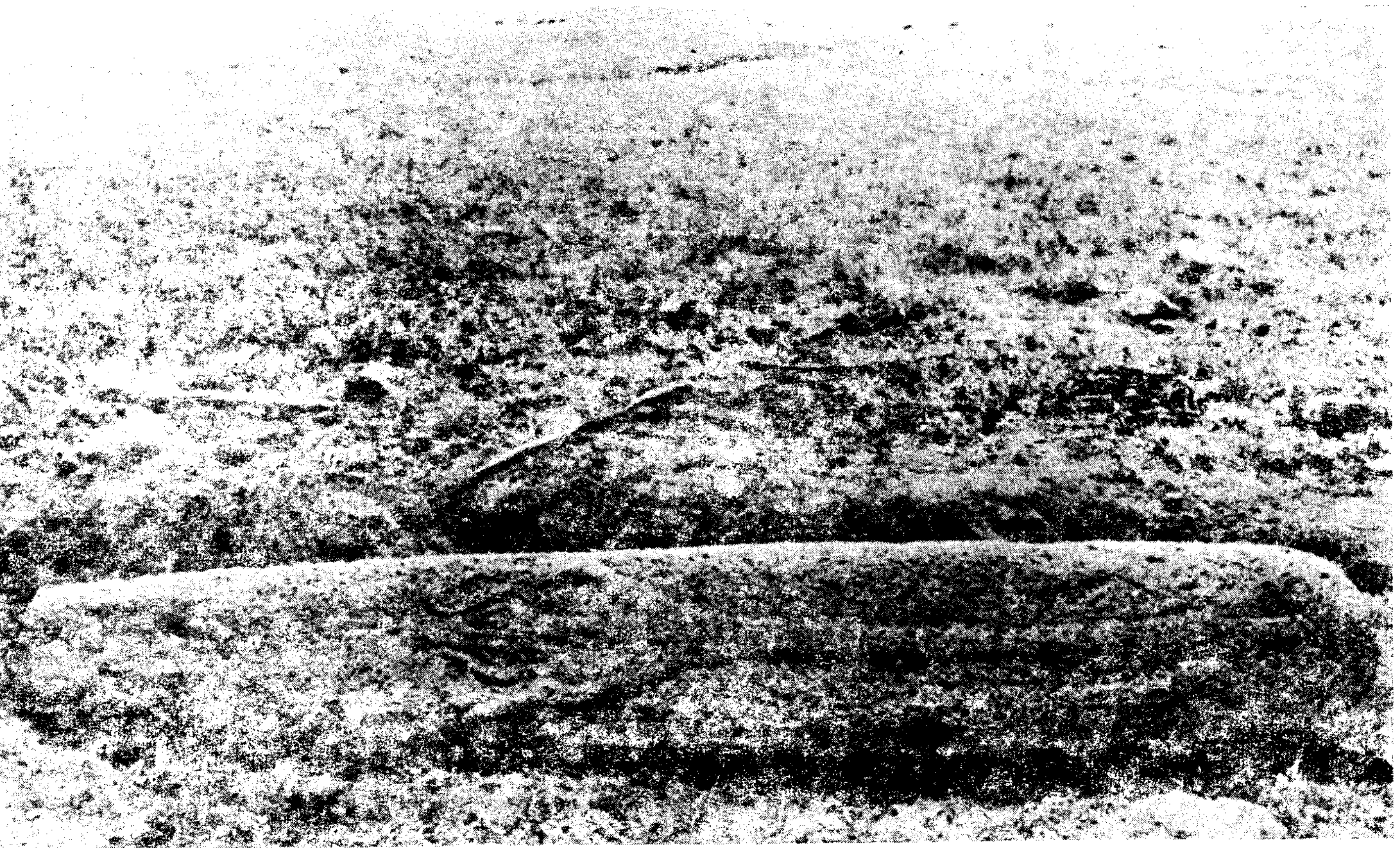
Գծ. 7. Վիշապ Իմիրզեկում։



Գծ. 8. Վիշապ Իմիրզեկում։



Նկ. 1. Վիշապ N 1. Հետագա շրջանի նկարներով. Աժդահա-յուրտ։



Նկ. 11. Վիշապ № 2. Ամպահա-յուրտ։



Նկ. III. Վիշապ № 5. Աժդահա-յուրտ։



Նկ. V. Վիշապ № 6. Աժդահա-յուրտ։

Նկ. IX. Վիշապ № 4. Թոխմախան լիճ։



Նկ. X. Վիշապ № 2. Իմիրզեկ։